Filsafat Ibn Ḥazm

H. Zuhri

Filsafat Ibn Hazm

H. Zuhri

FIlsafat Ibn Hazm

Editor : H. Zuhri
Layout : Fathoni
Cover : Artfotolia

ISBN : 978-979-8547-83-6

Cetakan Pertama, 2013
diterbitkan oleh Suka Press UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Cetakan Kedua, 2018
viii+184 hlm, 15 x 23 cm (cover baru)

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan
Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta. Telp. (0274) 512156
Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Dengan rahmat, hidayah, dan inayah Allah Swt., penelitian dan penulisan buku ini dapat penulis selesaikan. Penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah terlibat dan membantu proses penelitian buku ini.

Ucapan terima kasih penulis haturkan terutama kepada Kementerian Agama Republik Indonesia, melalui Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A., yang secara teknis pelaksanaannya dikomandani oleh Bapak Drs. Khaironi, M.A. dan Mbak Zidal Huda.

Terima kasih juga penulis haturkan kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Dekan Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam dan Ketua Jurusan Akidah Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang telah mengizinkan penulis beristirahat sejenak dari kesibukan birokrasi kampus sehingga dapat mengerjakan penelitian, menimba ilmu, mengasah pengetahuan dan menulis buku ini. Hal ini tak lain merupakan suatu upaya yang diharapkan dapat memberikan kontribusi, baik untuk perkembangan institusi dan dunia pengetahuan, maupun untuk pribadi penulis.

Berikutnya, penulis juga menghaturkan terima kasih kepada Universitas Ibn Thufail Kanitera Maroko, khususnya kepada Dr. Shalih Zarrah, Ketua Jurusan *Dirasah Islamiyyah* pada *Kulliyyat al-Adab wa 'Ulum al-Insaniyyah*, yang telah bersedia menampung dan memberikan bimbingan selama penulis di Maroko. Beliau juga bersedia membaca naskah awal paper penulis dalam versi bahasa Arab.

Kepada Duta Besar RI untuk kerajaan Maroko, Bapak H. Tosari Wijaya beserta seluruh stafnya; PPI Maroko, dan PCINU

Maroko, penulis haturkan terima kasih banyak atas sambutan, arahan, dan bantuannya sehingga penulis merasa aman dan nyaman dalam menulis. Selain itu, penulis juga menghaturkan terima kasih kepada Mas Helmi dan keluarga Khadijah di Rabat; Anif, Afifi, dan Rifqi di Tanger; Mansur di Casablanca; Abdurrzazaq al-Maysuri di Qal'ah; Faqih, Farid, dan Hardis di Mohammadia. Kepada mereka semua penulis berharap persahabatan kita terus dapat terjalin.

Ucapan terima kasih juga penulis haturkan kepada keluarga besar di Cirebon dan Kudus. Kepada istri tercinta, putri-putri kecil penulis yang cantik-cantik, dan Mas Maman yang selalu menemani si kecil di rumah. Semoga keindahan ini bisa terus abadi.

Kepada mereka yang penulis sebutkan di atas dan kepada semua pihak yang tidak penulis sebutkan satu per satu, sekali lagi penulis menghaturkan terima kasih yang tak terhingga. *Jazakum Allah ahsan al-jaza'.* Karya kecil ini tidak akan berhasil penulis rampungkan tanpa peran serta dan bantuan kalian semua. Semoga amal kebaikan kalian diterima oleh Allah Swt., dan buku ini dapat bermanfaat untuk kemajuan agama, masyarakat, bangsa dan negara.

Rabat-Mohammadia, Maroko, 23 Januari 2013.

KATA PENGANTAR

Terdapat dua kecenderungan tentang pembacaan atas konteks pemikiran Ibn Hazm secara umum. *Pertama*, dalam konteks *religious studies* karya-karya Ibn Hazm dipandang sebagai bentuk justifikasi Islam yang secara kritis membuat panas telinga para teolog Nasrani, Kristen ataupun Yahudi. Upaya delegitimasi ini bermula dari pembacaan yang mengabaikan konteks *historical studies.* Pada konteks yang *kedua* ini Ibn Hazm diposisikan sebagai sejarawan.

Kedua kecenderungan di atas dalam pembacaan atas pemikiran Ibn Hazm yang kritis merespons masyarakat dan sejarahnya mengesankan Ibn Hazm sebagai sosok intelektual yang berusaha membenarkan di satu sisi dan di sisi lain menyalahkan keyakinan orang lain. Oleh karena itu, buku ini hadir untuk kembali menempatkan pemikiran Ibn Hazm yang reflektif dan menawarkan gagasan bermakna positif baik dalam kacamata *religious studies* para intelektual Barat maupun *Islamic studies* para intelektual muslim.

Penelitian buku ini sepenuhnya dibayai oleh Kementerian Agama RI. Melalui Program *Sabbatical Leave* Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, penulis dapat memenuhi segala kebutuhan sejak proses pengumpulan data di Maroko sampai laporan penulisan di Yogyakarta. Selain itu, penulis beruntung dapat ikut serta dalam *International Conference on Education and Social Change* di Hammet, Tunisi pada 2-6 Oktober 2012, yang membantu penulis dalam pengkajian buku ini. Penulis dua kali melakukan riset ke Maroko sejak Juli 2012 sampai Januari 2013.

Akhirnya, dengan segala kekurangan dan keterbatasan penulis, penulisan buku yang rampung pada akhir Januari 2013 ini hadir di hadapan pembaca. Semoga bermanfaat.

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

Andalusia, tempat di mana Ibn Hazm dilahirkan dan berkiprah dalam pemikiran keislaman, bukanlah pusat kajian kefilsafatan dan bukan pula pusat kajian akidah. Pusat kajian filsafat dan akidah tetap berada di Timur (Baghdad atau Khurasan). Tetapi, bukan berarti Andalusia tidak memiliki peran apa-apa. Andalusia adalah pusat perkembangan Islam di Eropa telah berhasil melakukan proses sejarahnya yang khas dalam menghadirkan Islam di tengah masyarakat yang plural. Kehadiran Islam di tanah Eropa ini memberi warna tersendiri, baik bagi Islam maupun bagi Andalusia secara umum. Andalusia juga telah melahirkan pemikiran-pemikiran keislaman reformatif tanpa harus kehilangan akar dan jati diri keislamannya sebagaimana yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Proses demikian tentunya tidak akan berhasil tanpa peran intelektual muslim yang membawa obor pencerahan di dalamnya.

Di antara pembawa obor pencerahan tersebut adalah Ibn Hazm al-Andalusi. Tokoh yang satu ini dikenal karena pemikirannya yang tekstualis, khususnya ketika berbicara tentang hukum Islam. Selain itu, Ibn Hazm juga salah seorang intelektual yang menekuni studi agama-agama, etika dan sejarah. Para pengkaji Ibn Hazm dan pemikirannya mengenai Ibn Hazm sebagai seorang filsuf, sejarawan, teolog, sastrawan, psikolog, dan ahli hukum Islam. Maka, tak heran jika ia juga sering menyebut sebagai seorang ensiklopedis. Kecintaan pada tanah kelahirannya telah membawa Ibn Hazm menjadi sosok yang penuh gairah untuk selalu berjuang menegakkan prinsip-prinsip dasar keislaman dengan tetap menga-

mati realitas dinamika masyarakat sekitarnya. Oleh karena itu, Ibn Hazm lahir dan tumbuh sebagai seorang intelektual Muslim yang tidak lepas dari peran serta nalar keislaman dan nalar kebudayaan yang mengiringinya.

Nalar keislaman dan kebudayaan masyarakat Andalusia yang terbangun dan terpatri dalam pemikiran Ibn Hazm tidak lepas dari proses dialektika sejarah bagaimana Islam harus mengaktualisasikan dirinya sebagai suatu komunitas pendatang baru di tengah masyarakat yang sudah mapan secara sosial dan keagamaan. Proses dialektika ini lahir dari rasa dan keinginan para pengikut Bani Umayyah untuk tetap eksis, dan bahkan diharapkan dapat berkembang. Akhirnya, Andalusia, sebagai bagian dari anak peradaban Islam, mengemuka sebagai suatu masyarakat yang toleran, maju, terbuka, dan dipenuhi dengan karya-karya monumental.

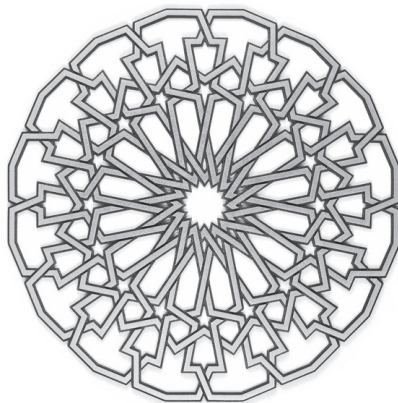
Dengan demikian, terdapat proses pembentukan nalar Islam di Andalusia atau Barat (*takwin al-aql al-garby al-islamy*) yang ditopang oleh berbagai unsur di dalamnya. Di antara unsur penopang yang membentuk karakter keislaman Andalusia pada abad ke-7 sampai abad ke-13 Masehi adalah corak keberagamaan. Berkembangnya corak keberagamaan di Andalusia bukanlah dalam arti ideologis, tetapi merupakan suatu bentuk keagamaan dalam nuansa sufistik dan moralis. Pengaruh gerakan keagamaan yang non politik seperti itu, tentu membawa corak keagamaan yang berbeda pula pada waktu-waktu berikutnya. Jelasnya, ideologi sektarianisme dapat diminimalisir, dan sebaliknya ideologi sosialisme semakin kuat. Fanatisme kolektif yang diusung oleh Abd al-Rahman ad-Dakhil telah berhasil membentuk nuansa keberagamaan yang lebih pluralis. Oleh karena itu, praktis tidak ada pertumpahan darah ketika Islam masuk ke Andalusia atau Spanyol.

Di sisi lain, proses transformasi pengetahuan dari Timur ke Andalusia atau langsung dari Yunani ke Andalusia ternyata mengalami penyesuaian-penyesuaian. Proses ini diyakini lahir atas suatu dasar pemahaman bahwa pengetahuan bukan suatu yang sakral sehingga perlu aktualisasi. Proses ini kemudian diberi label

oleh al-Jabiri sebagai *madrasah al-magharibiyyin*.[1] Bagi al-Jabiri, konstruksi nalar keagamaan Islam di Barat tersebut sebagai bagian dari nalar keislaman Arab yang mempunyai ciri khas sendiri. Di bawah paradigma Zahirisme, konstruksi nalar *bayani* di Andalusia cenderung lebih fleksibel, karena basis *bayani*-nya menggunakan logika-logika yang lebih variatif dibandingkan di Timur yang lebih banyak menggunakan pola analogi atau *qiyas*. Mereka juga meyakini bahwa relasi antara teks (*nash*) dengan akal memiliki relasi dialektik yang terintegrasi dan saling menopang satu sama lain.

Pola konstruksi keberagamaan dan corak keislaman tersebut tertuang dalam serakan-serakan pemikiran Ibn Hazm yang akan diuraikan dan coba dirumuskan pada tema-tema kajian dalam buku ini. Kecenderungan tema-tema gagasan tersebut menunjukkan bahwa arah filosofis kajian kalam Ibn Hazm bukan pada ranah filsafat teoretik, yang mengikuti klasifikasi Aristoteles, seperti tentang ontologi dan metafisika, tapi pada filsafat praksis atau terapan. Filsafat praksis berusaha menarik, atau lebih tepatnya, mengkaji gagasan-gagasan non kefilsafatan ke ranah kajian filsafat. Misalnya, konsep tentang moral ditarik ke dalam filsafat kemudian diistilahkan dengan filsafat moral. Begitu juga kajian agama-agama dalam filsafat atau yang diistilahkan dengan filsafat agama. Meski demikian, terdapat beberapa poin kajian yang kemungkinan menyentuh ranah filsafat murni. Jelasnya, dalam kajian ini filsafat murni tetap diberikan ruang dan bahkan perspektifnya sendiri untuk menghindari ketercecean gagasan, yang mungkin sebetulnya gagasan tersebut sangat urgen bagi kajian filsafat Ibn Hazm.

Filsafat menjadi bagain penting dalam proses pertumbuhan dan perkembangan pemikiran keislaman di Andalusia. Di antara nama yang tidak bisa dilepaskan dari kontroversi dalam filsafat dan pemikiran keislaman adalah sosok Ibn Massarah (w. 319 H). Ibn Massarah hidup pada pertengahan abad ke-4 H, sehingga tidak bertemu langsung dengan Ibn Hazm. Tetapi, pengaruh pemikirannya banyak mewarnai perkembangan gagagasan keislaman di Andalu-

---

[1] Al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats*, hlm. 250.

sia. Secara teologis Ibn Masssarah adalah pengikut setia mazhab Mu'tazilah—sebuah mazhab yang menjadi semakin kaku. Sejarah mencatat bahwa pemikiran Ibn Massarah betul-betul membawa inspirasi bagi intelektual berikutnya. Tetapi, Ibn Hazm sendiri menolak jika pandangan-pandangannya menggunakan rujukan dari pemikiran Ibn Massarah.

Selain terhadap pengaruh Ibn Massarah, Ibn Hazm juga bukan pengikut dari Jahm bin Safwan yang dikenal dengan golongan Jahmiyyah. Sebab, dari telaah-telaah teologis dalam karya-karyanya tampak jelas bahwa Ibn Hazm ialah seorang yang moderat. Prinsip pemikiran moderat Ibn Hazm ini di antaranya terdapat seperti dalam *al-Muhalla*, yang menggunakan paradigma Zahirisme, gagasan-gagasannya tentang kalam ditulis jauh dari kesan kaku dan fanatik. Bahkan, meski cenderung ditulis dengan cara-cara yang singkat dan sederhana, wacana kalam Ibn Hazm menunjukkan kedalaman refleksi teologis yang ditopang dengan *nash* al-Qur'an dan penalaran yang memadai. Di samping itu, fikih Zahirisme yang dikembangkan Ibn Hazm juga dipaparkan dengan rumusan yang tidak hanya teoretik, tapi sangat praksis dan dekat dengan realitas yang terjadi. Hal itu ia ditunjukkan dalam konstruksi fikih yang memiliki relasi integratif antara teks (*nash*), bahasa, dan penalaran. Oleh karena ketiga hal ini merupakan realitas yang berada di dalam masyarakat, maka Ibn Hazm mewadahinya dalam ijma'.

Akhirnya, Zahirisme Ibn Hazm merupakan salah satu tafsir atas tradisionalisme (*ahl al-Hadits*) Ahmad bin Hanbal yang paling bernas. Sebab, Ibn Hazm hadir dengan berdialektika antara tekstualitas dan rasionalitas yang mengutamakan nalar kritis. Oleh karena itu, pengkajian atas pemikiran Ibn Hazm dan karya-karyanya sudah semestinya perlu menggunakan perspektif yang tekstual-rasional.

BIOGRAFI IBN HAZM

Sosok Ibn Hazm masih banyak disalahpahami di kalangan umat Islam di Indonesia. Kesalahpemahaman tersebut disebabkan oleh minimnya pengetahuan tentang Ibn Hazm dan pemikirannya. Pengetahuan yang serba sedikit dari Ibn Hazm tersebut merupakan akibat dari proses transmisi pengetahuan tentang Ibn Hazm yang tidak berjalan dengan baik melalui pesantren-pesantren atau kalangan akademisi di universitas-universitas. Proses transmisi pengetahuan yang demikian terjadi karena kurangnya daya tarik, permintaan, pengkajian dan pemanfaatan pengetahuan Ibn Hazm di masyarakat.

Sementara itu, kecilnya daya tarik dan permintaan disebabkan adanya perbedaan pandangan yang cukup tajam antara prinsip-prinsip dan amaliyah masyarakat Islam di Indonesia dengan prinsip dasar keislaman yang diusung oleh Ibn Hazm. Pada saat yang bersamaan, ada pula intelektual muslim klasik maupun modern yang cenderung memposisikan Ibn Hazm sebagai tokoh dengan kesan kurang baik karena keberadaannya yang berbeda dari arus utama (*mainstream*) pemikiran keagamaan. Latar belakang dan Kesan tersebut pada akhirnya menimbulkan persepsi bahwa pengkajian atas pemikiran Ibn Hazm dianggap tidak perlu.[1]

[1] Penulis banyak menemukan pandangan di kalangan ulama-ulama lain yang memang cenderung menempatkan Ibn Hazm pada sosok yang terkesan tidak sepaham dengan mereka. Misalnya, Ibn Taimiyyah menyebut bahwa Ibn Hazm sedikit banyak terpengaruh oleh filsafat sehingga rasionalitasnya agak jauh dari prinsip-prinsip agama. Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, Vol. 4, hlm. 19. Bahkan Imam al-Alusi sampai menyebutnya sebagai *ad-Dhall al-Mudhall,* suatu sebutan yang menurut penulis kurang tepat. Hal yang sama

Ibarat pepatah 'siapa tak kenal maka tak sayang', itulah posisi Ibn Hazm saat ini. Jika sekadar nama mungkin banyak mengenal Ibn Hazm, tetapi dari pemikiran-pemikirannya masih banyak yang belum diketahui secara utuh. Uraian berikut ini merupakan upaya untuk mendekatkan pemikiran Ibn Hazm ke publik, di antaranya seperti biografi, pemikiran tentang filsafat, dan kajiannya tentang ilmu kalam. Deskripsi atas pribadi Ibn Hazm banyak ditemukan di berbagai publikasi ilmiah, seperti dalam ensiklopedia,[2] karya-karya ilmiah tentang Ibn Hazm,[3] dan terutama pada *muqaddimah* dari karya-karya Ibn Hazm yang biasanya ditulis oleh editornya atau *muhaqqiq*.[4] Oleh karena itu, biografi Ibn Hazm dalam tulisan ini bukan sesuatu yang baru sama sekali. Biografi ini ditulis sedemikian rupa dengan lebih diorientasikan untuk memudahkan pembaca di Indonesia yang belum familier dengan sosok atau pemikiran Ibn Hazm. Di samping itu, tulisan tentang biografi Ibn Hazm yang berbahasa Indonesia juga masih langka.[5]

---

juga dilakukan oleh Ibn Katsir meskipun tidak sekeras al-Alusi. Berbeda dengan beberapa intelektual tersebut, Imam Izzuddin bin Abd as-Salam justru memuji kitab *al-Muhalla* sebagai kitab yang cukup kredibel dan berkualitas.

2 Roger Arnaldez, "Ibn Hazm," dalam C.E. Bosworth (ed.), *Encyclopaedia of Islam, Vol. 3* (Leiden: JE. Brill, 1996). Sementara dalam *Encyclopaedia of Britanica* yang versi online biografi Ibn Hazm ditulis oleh J.W. Fiegenboum. Lihat *http://www.britannica.com/EBchecked/topic/280763/Ibn-Hazm.*

3 Untuk karya ilmiah tentang Ibn Hazm dapat dibaca dalam daftar pustaka buku ini.

4 Di antara berbagai karya Ibn Hazm, khususnya dalam *muqaddimah* tentang karya Ibn Hazm *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi* yang ditulis cukup lengkap oleh Ikhsan Abbas, tetapi tentang biografi Ibn Hazm tidak banyak ditulis Ikhsan. Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi* (Beirut: Dar al-Faris, 2007). Adapun karya komprehensif tentang biografi Ibn Hazm adalah kitab *Ibn Hazm: Hayatuhu wa Fiqhuhu wa Arauhu* karya Abu Zahrah.

5 Setahu penulis karya atau tulisan tentang Ibn Hazm yang berbahasa Indonesia di antaranya adalah *Risalah Cinta* yang merupakan terjemahan *Thauq al-Hamamah* karya Ibn Hazm yang diterbitkan oleh Mizan, Bandung; kemudian *Psikologi Moral untuk Hidup Bijak dan Bahagia* yang merupakan terjemahan karya Ibn Hazm *Tahdib al-Ahlaq wa as-Siyar* diterbitkan oleh Serambi, Jakarta; dan *Untaian Kalung Merpati* yang juga merupakan terjemahan dari *Thauq al-Hamamah* diterbitkan oleh Serambi.

Di samping orientasi di atas, sebagai bagian dari proses *transfer of knowledge* tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam, biografi tetap menjadi urgen untuk dihadirkan. Pada saat ini di kalangan sebagian masyarakat ada kecenderungan bahwa Islam adalah semata ideologi, syari'ah dan teologi, Islam dihindarkan dari sejarah dan pemikiran, karena sejarah dan pemikiran cenderung akan merusak sendi-sendi Islam sebagai agama wahyu yang suci. Ada fobia terhadap sejarah di kalangan sebagian masyarakat muslim. Pandangan tersebut mencerminkan bahwa Islam takut dengan bayangannya sendiri, karena bagaimanapun Islam tidak lepas dari sejarah, dan sejarah selalu memberi inspirasi dan pelajaran terbaik untuk kehidupan yang lebih baik, sebagaimana dalam Q.S. al-Hasyr [59]: 18-20.

Secara sederhana dapat dijelaskan bahwa Ibn Hazm merupakan sosok yang multitelenta. Sosok intelektual paling mumpuni dalam bidang keilmuan Islam dan sosok paling komprehensif sebelum al-Ghazali. Ibn Hazm adalah ilmuwan besar yang hidup dalam masa yang tepat. Ibn Hazm hidup pada masa yang tepat, karena ia lahir setelah mazhab-mazhab fikih sudah mapan, mazhab-mazhab dalam teologi Islam juga sudah berkembang sedemikian rupa, dan bahkan filsafat Islam tengah menjadi tren di dunia Islam di Timur (Baghdad). Jika Ibn Hazm hanya seorang intelektual biasa tentu ia akan sekadar menambahi, mensyarahi, ataupun menyederhakan pemikiran-pemikiran keislaman yang sudah ada. Tetapi, tidak demikian dengan Ibn Hazm. Ia justru mencari terobosan-terobosan baru, menghadirkan ide-ide *genuine* yang belum disentuh oleh intelektual sebelumnya. Ia mampu menghadirkan pemikiran alternatif dan rasional khas Andalusia (Islam Barat) yang menjadikan pemikiran Islam kembali hadir dengan warna lain. Ibn Hazm juga merupakan sosok intelektual muslim yang kuat dan berani.

Keberanian Ibn Hazm bukan hanya pada arus pemikirannya yang cenderung berbeda dengan *mainstream* keagamaan, tetapi juga keberanian untuk melakukan kritik mendalam terhadap kitab

Taurat dan Injil pada waktu itu.[6] Ibn Hazm akhirnya melahirkan karya-karyanya yang variatif, tapi tetap mendalam. Ia menulis tentang fikih, sejarah, filsafat, etika, kalam, Hadits, tafsir, sastra, dan terutama perbandingan agama. Karya tulisnya lebih dari empat ribu halaman atau empat ratus judul.[7]

Sosok dan Kehidupan Ibn Hazm

Ibn Hazm[8] atau dikenal dengan nama Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Said memiliki nama lengkap Ali bin Ahmad bin Said bin Hazim bin Galib bin Khalf bin Sufyan bin Yazid. Sosok kakeknya yang bernama Yazid inilah yang kemudian ia mengidentifikasi dirinya sebagai seorang muslim yang betul-betul berdarah Persia, tapi lahir dan besar di Andalusia. Ibn Hazm sering dijuluki sebagai Abu Muhammad, tapi juga nisbah yang sering dialamatkan kepada dirinya adalah al-Andalusi.[9] Namun, tidak sedikit pula intelektual dan sejarah Islam lainnya yang menisbahkan Ibn Hazm dengan al-Qurtubi karena ia pernah tinggal lama di Cordoba.[10] Bahkan, ada

---

6 Muhammad Abu Laylah, "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I," dalam *Islamic Quarterly*, Vol. 29, No. 2 (1985), hlm. 75.

7 Tentang jumlah tersebut sebagaimana ditulis oleh anaknya Ibn Hazm dan ditulis dalam buku-buku sejarah, termasuk di antaranya ditulis oleh Abu Laylah dalam "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I".

8 Istilah Hazm itu sendiri menimbulkan berbagai spekulasi di kalangan orientalis. Menurut R. Dozy dan R.A. Nicholson, kata "hazm" justru menjadi bukti bahwa sesungguhnya Ibn Hazm bukan asli Arab, yakni berasal dan keturunan asli dan berdarah Spanyol. Muhammad Abu Laylah, "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I," hlm. 76.

9 Andalusia merupakan bagian dari semenanjung Iberia yang berbatasan langsung dengan benua Afrika atau tepatnya negara al-Maghribiyyah (sekarang Maroko) Islam masuk ke semenanjung Iberia pada 711 M di bawah kepemimpinan Thariq bin Ziyad, dinasti Umayyah indah ke Andalusia setelah terusir dari Bani Abbasiyah di Timur. Khalifah pertama di Andalusia adalah Abd al-Rahman I atau sering disebut sebagai Abd al-Rahman ad-Dakhil (731-788 M), kemudian diganti oleh Hisyam I.

10 Di kalangan intelektual Muslim pada umumnya nama Ibn Hazm dikenal dengan nisbah al-Andalusi, tetapi di kalangan orientalis, ada yang menggu-

pula sejarawan seperti Ibn Hayyan dan Asin Palacios yang menulis bahwa Ibn Hazm adalah penduduk asli dan keturunan orang asli Spanyol yang kakek-neneknya berpindah agama ke Islam sehingga nisbah Ibn Hazm adalah al-Isbaniyya. Sementara pandangan umum lebih meyakini bahwa Ibn Hazm dinisbahkan kepada al-Farisi karena ia berasal dari keturunan Persia. Perbedaan pendapat yang demikian itu wajar saja oleh karena perbedaan penekanan. Sejarawan Andalusia cenderung mengedepankan sosok Ibn Hazm sebagai putra asli Andalusia, sementara sejarawan seperti Ibn Khaldun, Ibn Katsir dan al-Mas'udi menempatkan Ibn Hazm menjadi bagian dari Islam secara umum yang memang leluhurnya berasal dari daerah Hijaz, pusat permulaan Islam dan kemudian ke Persia, pusat kejayaan Islam di Timur.[11]

Ibn Hazm lahir pada 29/30 Ramadhan 483 H atau bertepatan dengan 8 November 993 M. Tanggal kelahiran Ibn Hazm ini disepakati oleh sejarawan yang menulis tentang Ibn Hazm. Bahkan, anaknya Abu Rafi' yang juga seorang intelektual menulis tanggal yang sama atas kelahiran bapaknya. Walaupun demikian, entah itu karena kesalahan ketik atau memang suatu kesengajaan, Karl Brokerlmen, seorang islamisis kenamaan asal Jerman menulis bahwa kelahiran Ibn Hazm bukan tahun 484 H atau 7 November 994 M. Tercatatnya tanggal kelahiran Ibn Hazm baik oleh dirinya mau-

---

nakan al-Andalusi ada juga yang menggunakan al-Qurtubi atau *du Cordoba*, misalnya terjemahan *Thauq al-Hamamah* oleh Emilio Garcia Gomez, *Ibn Hazm du Cordoba el Colar de la Polma* (Madrid: Alianza, 2006).

[11] Di antaranya dijelaskan oleh Ahmad ibn Nasr al-Hamd dalam *Ibn Hazm wa Mauqifuhu min al-Ilahiyyat* (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura', 1406 H). Penjelasan singkat ini disampaikan oleh Abu Laylah. Menurut genealogi Ibn Hazm dapat ditelusuri melalui dua perspektif. Pertama, pandangan Ibn Hayyan (w. 469 H/1076 M) yang menjelaskan bahwa Ibn Hazm bukanlah orang dan atau keturunan orang Arab. Ia keturunan Spanyol yang menjadi Arab karena proses asimilasi. Pandangan kedua menunjukkan sebaliknya. Mereka berpandangan bahwa Ibn Hazm merupakan seorang intelektual Muslim keturunan Persia-Arab, kakeknya yang bernama Yazid hijrah ke Andalusia tepatnya di daerah Mantalisham Nibla, mengikuti langkah elite Muawiyyah pada waktu itu. Abu Laylah, "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I," hlm. 75-76.

pun oleh keluarga atau sejarah dikarenakan posisi dan kedudukan keluarga Ibn Hazm yang memang berasal dari golongan ningrat. Ayah dan diangkat menjadi wazir (pegawai dengan struktur yang tinggi atau atau satu-dua tingkat di bawah khalifah) oleh Khalifah al-Mansur Abi Amir sejak 381 atau tiga tahun sebelum kelahiran Ibn Hazm.[12]

Sejak kecil, Ibn Hazm diasuh dan dididik oleh para pembantu keluarga dan pembantu Istana. Bahkan, dalam autobiografinya, Ibn Hazm menulis bahwa ia sangat dekat dengan para pembantu, ia biasa bergumul bersama para pembantu wanita sehingga tahu betul dari hal-hal yang paling pribadi sekalipun. Hal itu sebagaimana ditulis sendiri oleh Ibn Hazm dalam *Thauq al-Hamamah*.[13] Data ini kemudian menjadi bahan interpretasi bagi orientalis seperti Asin Palacios atas kepribadian Ibn Hazm yang meskipun tidak menutup kemungkinan benar atau tidaknya, tetapi ada kesan bahwa interpretasi-interpretasi tersebut cenderung melebar dan sudah terlalu jauh dari kesan objektif. Hal itu juga didukung oleh bukti lain tentang sikap dan ketegasan Ibn Hazm yang diwariskan dari ayahnya. Ketegasan Ibn Hazm ini juga dibuktikan oleh konsistensi Ibn Hazm dalam mendukung eksistensi kekhilafahan bani Umaiyyah.[14]

Tidak ada identitas dan tulisan yang menjelaskan siapa sesungguhnya ibu atau perempuan yang melahirkan Ibn Hazm. Meskipun Ibn Hazm sendiri seorang penulis sejarah yang piawai dalam mendeskripsikan seseorang dalam tulisan-tulisannya, sebagaimana dalam *Tarikh al-Andalusi* atau dalam *Thauq al-Khamamah*, tetapi ia tidak pernah sekalipun mendeskripsikan siapa sesungguhnya ibu kandungnya. Sebuah misteri yang tampaknya menarik untuk dite-

[12] Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayatuhu Ara'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dar al-'Ilm, 1978), hlm. 30-45.

[13] Ibn Hazm, "Thauq al-Hamamah," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 241.

[14] Ibn Hazm, "Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I (Beirut: Dar al-Faris, 2007).

liti lebih lanjut. Sejarawan muslim modern menafsirkan kalau ibu kandung Ibn Hazm meninggal ketika Ibn Hazm masih kecil.

Kondisi ini yang menjadikan Ibn Hazm tampaknya cepat dewasa, pada umur yang masih belia ia sudah berpikir dan bertindak seperti orang dewasa.[15] Pada umur 14 tahun ia sudah mulai tergila-gila pada perempuan yang selalu lewat di depan rumahnya. Meski cinta itu tidak kesampaian, kegilaan Ibn Hazm terekam jelas dalam autobiografinya. Pola kehidupan yang demikian ini bagaimanapun memberi pengaruh pada proses pendidikan Ibn Hazm. Posisinya sebagai anak dari kaum bangsawan ada waktu itu menjadikan Ibn Hazm berbeda dengan teman-teman lainnya. Ia menjalani proses pendidikan yang tidak seperti anak-anak seumurannya. Ibn Hazm mendapatkan kelas privat. Hal itu juga disebabkan oleh gangguan penglihatan dan emosi Ibn Hazm yang kadang tidak stabil. Persoalan ini disadari betul baik oleh Ibn Hazm sendiri maupun oleh keluarganya.[16]

Pada masa belia, Ibn Hazm juga pernah menyampaikan ide-ide cemerlangnya melalui forum-forum diskusi kecil baik di madrasah tempat ia menempa ilmu, di rumah sendiri bersama guru privatnya yang bernama Abu Ali al-Farisi, Ibn al-Jassur, dan Ibn al-Furdha, maupun di forum terbuka di mana ia menjadi bagian dari forum tersebut.

Menginjak dewasa Ibn Hazm lebih intens lagi dalam mendalami pengetahuan keagamaan. Intensitas itu didukung oleh kultur

---

15 Abu Laylah menulis bahwa ketegasan Ibn Hazm juga tidak dapat dilepaskan dari pengaruh ayahnya yang bernama Ahmad. Sosok ayahnya ini sangat mempengaruhi kepribadian Ibn Hazm. Ayahnya menjadi anggota kabinet dalam pemerintahan al-Mansur pada 381 H/991 M. Di samping sebagai pejabat, ayah Ibn Hazm juga terkenal sebagai seorang dermawan dan sosok terbuka. Ia banyak mengapresiasi seni, sastra, dan perkembangan dinamika pengetahuan kontemporer pada waktu itu. Abu Laylah, "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I," hlm. 77.

16 Hal itu sebagaimana diungkapkan oleh Abu Laylah dari autobiografi Ibn Hazm, *Thauq al-Hamamah*. Lihat Abu Laylah, "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I," hlm. 77.

dan sosialnya. Dalam proses pendidikan yang ia tempa, Ibn Hazm menerima berbagai banyak pengetahuan dari berbagai gurunya. Sampai-sampai Ibn Hazm menyatakan kalau ia hidup di waktu yang sangat tepat. Dari Abu al-Qasim Abd ar-Rahman bin Abi Yazid al-Misri, Ibn Hazm mengkaji tradisi Spanyol, nahwu, sharaf, logika, dan *kalam, khitabah* dan *mujadalah*. Dari Abu al-Khair al-Lughawi, ia belajar banyak tentang fikih. Sedangkan ilmu Hadits, baik *dirayah* maupun *riwayah*, Ibn Hazm belajar dari Ahmad bin Muhammad bin al-Jassur. Bahkan dalam salah satu karya tentang sejarah ulama-ulama Spanyol disebutkan bahwa ia belajar banyak filsafat dari gurunya yang bernama Abu Abdillah Muhammad bin al-Hasan al-Madhhidzi.

Namun, kebahagiaan dan kenyamanan tampaknya tidak terlalu lama dialami Ibn Hazm. Memasuki pergantian abad, tepatnya memasuki abad ke-4 H atau ketika umur Ibn Hazm baru menginjak ke 17, tragedi demi tragedi mulai berdatangan silih berganti, menguji kekuatan pribadi Ibn Hazm. Hal itu dimulai pada tahun 400 H dengan aneksasi tentara Barbar yang menguasai sepenuhnya kekuasaan Daulah al-Amiriyyah,[17] di mana Ibn Hazm bersama

[17] Daulah al-Amiriyyah merupakan dinasti terakhir Umayyah yang berada di Spanyol. Al-Amiriyyah merupakan sebutan untuk Muhammad Ibn Amir atau al-Mansur bin Abi Amir (367 H/ 977 M–392 H/ 1002 M) yang menjadi kepala pemerintahan secara riil karena rajanya yang asli bernama Hisyam II masih berumur 11 tahun. Sistem pemerintahan al-Amiriyyah yang otoriter dilanjutan oleh Abd al-Malik al-Muzhaffar bin al-Mansur al-Amiri (392 H/ 1002 M–399 H/ 1008 M) yang menjadikan keruntuhan Dinasti Bani Umayyah di Spanyol tinggal menunggu waktu, dan itu terjadi pada 422 H/ 1031 M. Setelah Dinasti Umayyah sedikit demi sedikit dikuasai oleh pemberontak Barbar yang menjadikan perang sipil terlama di Andalusia era Islam, perebutan kekuasaan antara sisi-sisi loyalis Muawiyyah dengan kekuatan baru dari berbagai kelompok, dan menguatnya Kristen setelah terpuruk sekian lama. Setalah dinasti Umayyah benar-benar hancur pada 1031 M, muncul negara-negara kota atau dikenal dengan *Mulk at-Thawaif* (kerajaan-kerajaan kecil yang terbentuk dari basis golongan atau kelompok) yang eksis dari 1031-1091 M. Kemudian dilanjutkan oleh Dinasti al-Murafidun dan al-Muwahhidun (483 H/ 1091 M–541 H/ 1147 M), dan terakhir Islam di bawah kekuasaan Banu al-Anhar sampai keruntuhan dan kehancuran Islam pada 897 H/1492 M. Mahmoud Makki, "The Political History of al-Andalus (92

keluarga menggantungkan kehidupannya dari daulah ini. Tahun berikutnya Ibn Hazm ditinggal kakak tercintanya yang meninggal karena penyakit pes. Pada 402 H giliran ayahnya yang meninggalkan Ibn Hazm untuk selama-lamanya. Terakhir, ujian terberat Ibn Hazm adalah meninggalnya istri tercinta pada 403 H.

Waktu, ruang dan tragedi yang betul-betul menggembleng Ibn Hazm sehingga ia menjadi sosok pribadi dan pendirian yang kuat, rasional, cerdas, dan terbuka. Ruang-waktu dan tragedi di mana Ibn Hazm digambarkan oleh Roger Arnaldez, yang dikutip dari pernyataan Garcia Gomez, sebagai *the most tragic moment of Muslim Spainand the decisive crisis of Islam in Andalusia*.[18] Kondisi yang begitu mengharu biru dan menyayat hati siapapun yang membaca sejarahnya. Ibn Hazm merasakan nikmatnya hidup di istana dan merasakan pahitnya hidup ketika orang-orang tercintanya telah pergi untuk selamanya sementara ia harus pergi dari satu kota ke kota lain hanya untuk mendapatkan tempat berteduh. Ratapan itu ditulis oleh Ibn Hazm dalam *Thauq al-Hamamah,* "Kemanfaatanku tidak ada dalam hidup, kesusahan dan ketercerabutan, tidak pernah berpisah dariku semenjak tifus merenggut orang terkasih."[19]

Kondisi tersebut memaksa Ibn Hazm untuk mengungsi ke Almeria selama selama tiga tahun. Bersama teman setianya yang bernama Muhammad Ibn Ishaq, dan sebagai seorang puritan Dinasti Umayyah, Ibn Hazm menuju Hisn al-Qasr kemudian ke Blansat untuk kembali ke Cordoba bergabung bersama Abd ar-Rahman bin Muhammad guna menggalang kekuatan untuk kembali merebut kekuasaan. Namun, usaha terebut gagal bahkan ia masuk

---

H/ 711 M–897 H/ 1492 M), dalam Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Vol. I (Leiden: E.J. Brill, 1994), hlm. 3-87.

18 Roger Arnaldez, "Ibn Hazm," dalam Bernard Lewis (ed.), *The Encyclopaedia of Islam New Edition,* Vol. III (Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm. 790.

19 Ibn Hazm, *Thauq al-Hamamah*, hlm. 188. Almeria pada waktu itu dipimpin oleh Gubernur Khayran (w. 418 H/ 1028 M) yang memang sejak awal pedukung kuat kepemimpinan al-Mansur Ibn Amir sebagai khalifah pada waktu itu.

penjara untuk beberapa lama.[20] Meskipun secara politik gagal. Kepergian Ibn Hazm ke Almeria sesungguhnya memberi pelajaran berharga bagi perkembangan intelektual Ibn Hazm. Realitas sosial Almeria yang heterogen dan pluralis pada waktu itu membuat Ibn Hazm harus belajar dari realitas. Bahkan Ibn Hazm secara intensif berdialog secara langsung dengan intelektual Almeria pada waktu itu. Dari Almeria, Ibn Hazm belajar banyak tentang agama Yahudi dan Nasrani yang kemudian dibukukan dalam *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal.*[21]

Dari Almeria, Ibn Hazm menuju Valencia. Ibn Hazm beralasan karena Valencia pada waktu itu masih dipimpin oleh al-Murthada. Ibn Hazm menginginkan al-Murthada dapat membangkitkan kembali kejayaan Umayyah di Andalusia. Tetapi, yang terjadi justru sebaliknya. Al-Murthada tewas terbunuh, sedangkan Ibn Hazm dimasukkan ke penjara oleh penguasa Valencia pada waktu Ibn al-Hammud. Menurut Abu Laylah, keberadaan Ibn Hazm di Valencia ini diperkirakan antara tahun 407 atau 408 H. Keberadaan Ibn Hazm di Valencia dimanfaatkan dengan mempelajari hukum Islam. Pada tahun berikutnya, ia kembali ke Cordoba, wilayah metropolis yang justru agak sedikit keras, dan cenderung tertutup dibandingkan dengan Almeria. Ibn Hazm akhirnya kembali ke Cordoba, yang diperkirakan pada 409 H.

Setelah kembali ke Cordoba, Ibn Hazm bergabung bersama dengan Abd ar-Rahman bin Muhammad guna menggalang kekuatan untuk kembali merebut kekuasaan. Pada saat yang saa ia mulai memfokuskan dirinya kembali pada dunia intelektual, seperti menulis, diskusi dan mengajar. Akan tetapi tidak berselang lama, Ibn Hazm diminta kembali untuk menjadi menteri dalam pemerintahan Abdurrahman bin Hisyam bin Abd al-Jabbar yang terkenal

---

[20] Ibn Hazm, *Thauq al-Hamamah,* hlm. 188. Almeria pada waktu itu dipimpin oleh Gubernur Khayran (w. 418 H/ 1028 M) yang memang sejak awal pedukung kuat kepemimpinan al-Mansur Ibn Amir sebagai khalifah pada waktu itu.

[21] *Ibid*., hlm. 154.

dengan *al-Mustadzhir.* Al-Mustadzhir yang ahli pidato dan seorang penyair handal menjadi khalifah saat berumur 22 tahun. Namun, pemerintahan yang dipimpin oleh al-Mustadzhir hanya bertahan 47 hari, karena adanya pemberontakan dari anak pamannya, yang bernama al-Mustakfi lalu membunuh al-Mustadzhir pada bulan Dzulqa'dah 414 H, dan Ibn Hazm dipenjara.[22]

Peristiwa itu menjadikan Ibn Hazm sadar apa dan bagaimana kekuasaan sesungguhnya. Ia kemudian lebih banyak melakukan bepergian dari satu kota ke kota lain seperti ke Malaga, Jativa, dan Majorca. Di Jativa, misalnya, Ibn Hazm mulai merefleksikan pemikiran-pemikirannya dengan menulis *Thauq al-Khamamah*. Pada 918 atau 420 H Ibn Hazm kembali ke Cordoba dan memegang jabatan menteri lagi pada masa pemerintahan Hisyam al-Mu'tad Billah bin Muhammad bin Abdul Malik bin Abdurrahman an-Nashir yang memerintah selama dua tahun yang lengser pada 422 H.[23] Inilah jabatan terakhir Ibn Hazm dalam dunia politik, sebelum kemudian ia secara total keluar dari dunia perpolitikan pada masa itu. Ibn Hazm melanjutkan karier intelektualnya kembali melalui diskusi, menulis, dan pengembaraan untuk mencari ilmu.

Pergulatan politik Ibn Hazm akhirnya ia lakoni sampai pada tahun 422 H, seiring dengan hancurnya sistem kekhalifahan di Andalusia. Setelah itu, mundur teratur dari dunia politik, ia lebih memfokuskan pada dunia keilmuan. Ibn Hazm mundur dari dunia politik pada umur 35 tahun, tetapi bukan berarti ia meninggalkan dunia keilmuannya. Sejarah mencatat bahwa pada umur 35 tahun Ibn Hazm telah menulis beberapa karyanya yang terabadikan sampai hari ini. Ikhsan Abbas memperkirakan *Thauq al-Khamamah* ditulis pada usia Ibn Hazm 34 tahun.

Memasuki umur 35 tahun Ibn Hazm justru mulai produktif menulis karya-karyanya yang mencakup berbagai tema kajian,

---

22 Abu Laylah, "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I," hlm. 79.

23 Salim Yafut, *Ibn Hazm wa Fikr al-Falsafi bi al-Maghrib wa al-Andalusi* (Dar al-Baida: Dar at-Tsaqafah, 2009), hlm. 55.

sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab berikutnya. Dari karya-karyanya itu tampak di mana posisi dan bagaimana karakteristik kepribadiannya. Dari *Thauq al-Hamamah*, Ibn Hazm tampil sebagai seorang psikolog. Sementara dari karya-karyanya yang lain, ia menunjukkan kompetensinya sebagai seorang teolog, linguis, dan sejarawan. Bahkan, lebih lanjut, ia juga dikatakan sebagai pembela fanatik Arabisme di Spanyol.

Sebagaimana ditulis Abu Zahrah dalam *Ibn Hazm: Khayatuhu wa Fikruhu,* Ibn Hazm memiliki karakter dan perilaku luhur sebagai seorang intelektual muslim. Ibn Hazm menguasai berbagai karya tentang sejarah biografi tokoh (sahabat, *tabi'in,* dan lainnya) beserta dalil dan argumentasinya, serta mampu mendialogkannya dengan diskursus pemikiran para ulama dan ahli fikih sezamannya. Ibn Hazm juga memiliki ingatan yang kuat, sehingga ia dapat menghafal Hadits nabi beserta runtutan sanadnya, yang kemudian ia digolongkan sebagai *al-huffadz al-kibar* dalam keilmuan Hadits. Selain itu, Ibn Hazm juga dikenal sebagai seorang muslim yang memiliki keluhuran budi dan ketulusan dalam mengamalkan ilmunya serta kesucian jiwa. Ibn Hazm terkenal tegas dalam mengatakan kebenaran (*al-haqq*), tidak mempedulikan pandangan orang, apakah mereka suka atau benci. Ibn Hazm dikenal tegas dalam berargumentasi, serta keras dan tajam dalam mengkritik lawannya. Ibn Hazm juga memiliki keahlian dan keindahan dalam membuat bait-bait syi'ir (puisi) ataupun *kalam natsari* (prosa). Hal ini dibuktikan dalam karyanya *Thauq al-Hamamah* yang bercerita tentang cinta.[24]

Selain karena banyaknya karya dan pemikiran yang ia sumbangkan, Ibn Hazm juga telah berusaha melakukan strukturisasi dan sistematisasi tentang berbagai tradisi keilmuan dan keagamaan dalam Islam secara meyakinkan, sehingga banyak tokoh-tokoh berikutnya yang terinspirasi dari Ibn Hazm baik dalam arti positif maupun dalam usaha menyangkal gagasan Ibn Hazm.

Ibn Hazm meninggal pada 28 Sya'ban 456 H atau 15 Agustus 1064 H. Menurut catatan anaknya yang bernama Abu Rafi'i al-Fadl,

---

[24] Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayatuhu Ara'uhu wa Fiqhuhu*, hlm. 9-18.

selama hidup Ibn Hazm telah melahirkan karya sebanyak 400 jilid. Di antara banyak kitab tersebut, ada beberapa yang hilang, dibakar, dan ada sebagian yang diselamatkan. Pembakaran karya Ibn Hazm disebabkan oleh asumsi-asumsi adanya pemikiran Ibn Hazm yang dianggap menyeleweng dari *mainstream* keislaman pada waktu itu.

Berikut beberapa karya Ibn Hazm yang mungkin penting untuk dikaji lebih lanjut.

a. Bidang Fikih dan *Ushul Fiqh*

1. *Al-Muhalla*
2. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*
3. *An-Nubad fi al-Fiqh az-Zahiri*
4. *Mulkhis Ibthal al-Qiyas wa al-Ra'y wa al-Istihsan, wa at-Taqlid wa at-Ta'lil*
5. *Al-Ushul wa al-Furu'*
6. *Maratib al-Ijma'*

b. Bidang Perbandingan Agama dan Teologi

1. *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal*
2. *Ar-Radd 'ala Ibn an-Naghrila al-Yahudi*

c. Bidang Sejarah

1. *Jawami as-Sirah*
2. *Naqt al-Arus*
3. *Jumhurah Ansab al-Arab*
4. *Risalah fi Fadl al-Andalus*

d. Bidang Etika dan Sastra

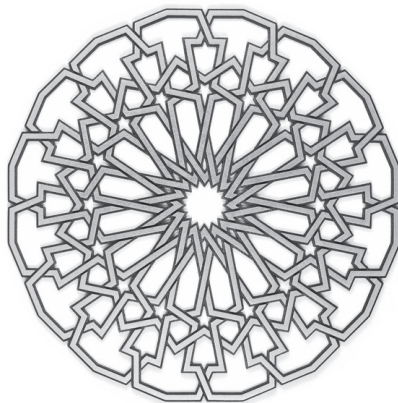
1. *Thauq al-Hamamah*
2. *Al-Akhlaq wa as-Siyar*
3. *At-Talkhis li Wujuh at-Tahlis*

e. Bidang Filsafat dan Ilmu

1. *Risalah fi Maratib al-'Ulum*
2. *At-Taqrib li Hadd al-Mantiq*
3. *Al-Radd 'ala Falsafat al-Kindi*

Kategori di atas, tentu tidak merepresentasikan gagasan keseluruhan Ibn Hazm, dibuat untuk memudahkan dalam mengkaji pemikiran Ibn Hazm. Di samping itu, beberapa referensi *ebook* tentang Ibn Hazm dapat diakses melalui *www.ibnhazm.net*.

Belajar dari Ibn Hazm

Dari Ibn Hazm kita mendapatkan banyak hal. Dalam studi fikih misalnya, ia banyak dikenal oleh kalangan ahli fikih (*fuqaha'*) tentu bukan hanya karena pemikirannya yang sejalan dengan ahli fikih, tetapi justru karena perbedaannya dengan mereka. Ibn Hazm dikenal sebagai seorang ahli hukum yang memiliki spesifikasi yang unik dalam kajian-kajiannya. Ia memiliki metodologi pengambilan hukum yang literalis dalam memahami *nash-nash* agama. Ia menolak pola *istidlal* yang berbasis analogi, sebaliknya ia lebih cenderung untuk menggunakan pola *istidlal* yang berbasis *burhani*.

Ibn Hazm menolak *qiyas,* karena menurutnya persoalan agama tidak cukup sekadar dianalogkan, maka jika terjadi perbedaan dan perselisihan pendapat dalam Islam harus dikembalikan pada al-Qur'an dan as-Sunnah. Ibn Hazm juga beranggapan bahwa mazhab yang berpengaruh saat itu (Mazhab Maliki) telah banyak memanipulasi ajaran-ajaran keagamaan yang menurut Ibn Hazm semakin jauh dari ruh dan semangat al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu, ketika ada seorang tokoh bernama Daud az-Zahiri yang mempunyai pemikiran-pemikiran unik atas studi fikih, Ibn Hazm langsung tertarik dan berusaha menempatkannya sebagai spirit baru untuk kemudian dijadikan sebagai prinsip dasar suatu pemahaman hukum dirumuskan.

Memang harus diakui bahwa bahwa ketika seseorang membaca kitab-kitab fikih Ibn Hazm, orang akan melihat sosok Ibn Hazm yang sangat kaku, berpikiran pendek dan bahkan cenderung kasar. Semua itu tidak lepas dari statemen-statemennya yang kasar dalam mengungkap ketidaksetujuannya dengan ulama lain. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa karyanya, seperti *al-Muhalla, an-Nubdah al-Kafiyah, al-Fisal fi al-Milal wa an-Nihal,* dan *al-Ihkam fi Ushul*

al-Ahkam. Dalam *al-Muhalla*, misalnya, Ibn Hazm sering menggunakan kata 'orang ini tidak beriman', mereka adalah kafir, dan 'pendapat sesat yang menyesatkan'. Kalimat-kalimat seperti itu banyak ditemukan. Tetapi, anehnya ketika membaca *Thauq al-Hamamah,* kita seperti menemukan Ibn Hazm yang lain, sosok yang lembut, romantik, dan penuh dengan refleksi-refleksi penalaran dan perasaan yang mendalam. Pada satu konteks tertentu kita mungin sepakat bahwa bahasa hukum adalah bahasa tegas, bahasa keimanan adalah bahasa yang penuh dengan kepastian. Namun, pada konteks yang lain bahasa memainkan suatu karakter dan mencerminkan suatu struktur pemikiran. Itulah yang tampaknya membawa inspirasi seorang orientalis Perancis Roger Arnaldez untuk mengkaji aspek kebahasaan Ibn Hazm.

BAB III

KARYA DAN PEMIKIRAN IBN HAZM

Karya Ibn Hazm

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, karya Ibn Hazm lebih dari 4.000 halaman atau kira-kira lebih dari 400 judul kitab yang ia tulis selama hidupnya. Tetapi, sebagaimana pada umumnya, karya-karya Ibn Hazm tidak semuanya terselamatkan baik karena memang tidak tersimpan dan terdokumentasikan dalam bentuk manuskrip-manuskrip ataupun karena karya tersebut sengaja dibakar oleh mereka yang tidak menyukai kehadiran pemikiran Ibn Hazm. Yang jelas, apapun yang ditulis dalam karya-karya Ibn Hazm merupakan kekayaan khazanah ilmu pengetahuan yang perlu dijadikan sebagai bahan untuk dipelajari dan dikaji dalam konteks pemikiran.

Untuk sistematisasi penguraian karya-karya Ibn Hazm, penulis pilah ke dalam dua bagian. Bagian *pertama* menyangkut: (a) karya-karya Ibn Hazm yang relatif besar dalam bentuk kuantitas atau jumlah halamannya dan memang luas dalam tuangan ide-idenya; (b) karya-karya Ibn Hazm yang relatif kecil jumlah halamannya secara kuantitas. Bagian *kedua* menyangkut pilahan tematik dari karya Ibn Hazm tersebut. Hal ini penting untuk dijelaskan karena jika ada di kalangan pemerhati Ibn Hazm yang bermaksud menulis Ibn Hazm tentang satu tema tertentu, dengan deskripsi ini akan dengan mudah diketahui di mana rujukan-rujukan pokok yang harus diambil. Tentu karya-karya tematik tersebut di luar kitab-kitab yang telah dibahas sebelumnya pada bagian sebelumnya.

Pertama, karya karya monumental Ibn Hazm yang mungkin sudah sering didengar ialah *al-Muhalla*.[1] Kitab ini merupakan kitab yang paling besar karena terdiri dari sebelas jillid yang kalau dijumlahkan secara keseluruhan terdiri dari 2.300-an halaman. Kitab ini tidak tersusun dalam bab per bab atau pasal per pasal, tapi disusun dengan menggunakan penanda tematik, yaitu *al-mas'alah*. Pada jilid pertama kitab ini terdapat 169 *mas'alah*. Secara umum karya Ibn Hazm ini berbicara tentang tiga hal, yaitu (1) *al-ushu*l, (2) *ibadah*, dan (3) *muamalah*. Perihal *al-ushul* oleh Ibn Hazm dibagi menjadi dua pokok kajian. Kajian pertama berbicara tentang *ushul at-tauhid,* sedangkan kajian kedua berbicara tentang *ushul al-fiqh*. Tetapi, beberapa halaman pada bagian akhir jilid pertama sudah termasuk ke dalam kajian tentang *ibadah*. Perihal *ibadah* Ibn Hazm membicarakan tentang *thaharah, shalat,* dan *zakat,* dari bagian akhir jilid pertama sampai jilid kedelapan. Sementara untuk kajian *muamalah* dibahas pada jilid kesembilan sampai jilid kesebelas.

Secara umum, karya ini dapat dideskripsikan dan dipahami dalam dua perspektif. Perspektif *pertama*, bahwa konstruksi pemahaman kitab dibangun secara utuh dan komprehensif. Jelasnya, kitab ini secara umum dikategorikan sebagai kitab fikih. tetapi, sebelum masuk ke kajian fikih secara umum, pembaca harus terlebih dahulu memahami prinsip-prinsip teologis dan *ushul fiqh*. Hal ini, jika ditelusuri lebih lanjut sesungguhnya memiliki kemiripan dengan pola yang digunakan oleh ahli Hadits dalam menyusun tema-tema kajian. Tetapi, pemahaman utuh yang dibangun dalam kitab ini menjadi ciri khas dan membawa pesan tersendiri yang hendak disampaikan oleh pengarang kepada pembacanya, sebuah pesan bahwa diskursus fikih tidak dapat dilepaskan atau dipisahkan dengan diskursus tauhid dan *ushul fiqh.*

---

1 Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Muhalla* (Kairo: Idarah at-Thiba'ah al-Munirah, 1352 H). Hadits-Hadits yang ada di dalam kitab ini di-*takhrij* lebih dalam lagi dan kemudian dibukukan dengan judul a*l-Mujjalla fi Tahqiq Ahadits al-Muhalla* (Beirut: Dar al-Ma'mun, 1998).

Perspektif *kedua*, kitab ini dibangun sepenuhnya dalam suatu kerangka teoretis pemikiran az-Zahiri (literalis) yang lebih memilih untuk mengusung pemahaman pada maka ekstrinsik dari suatu teks sebagai bagian dari apa yang dipahami oleh Ibn Hazm sebagai suatu bentuk *al-istidlal* atau pengargumentasian. Meski kerangka pemikiran az-Zahiri menjadi titik tolak bukan berarti seluruh pandangan non-Zahiri ditolak atau dibabat habis oleh Ibn Hazm. Ibn Hazm tetap mengapresiasi pandangan imam mazhab lain, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Ahmad, sejauh pandangan itu sama dari segi hasil atau hukumnya, meskipun dengan proses *istidlal* yang berbeda. Sementara untuk pandangan hukum yang berbeda, meskipun berangkat dari satu *nash* yang sama, oleh Ibn Hazm tetap diposisikan sebagai suatu pandangan yang tidak sesuai dengan mazhab yang dianut az-Zahiri.

Karya monumental berikutnya adalah *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam.*[2] Kitab yang terdiri delapan jilid (juz) ini merupakan kitab jenis ensiklopedis karena di dalamnya ada kajian akidah, fikih dan *ushul fiqh* Zahiri yang memang disusun oleh Ibn Hazm secara panjang lebar dan selengkap mungkin. Padahal, pada umumnya kitab-kitab *ushul fiqh* pada waktu itu cukup ringkas, seperti *al-Risalah* karya Imam Syafi'i, dan lainnya. Delapan jilid kitab itu dibagi ke dalam 40 bab, dan setiap bab terdiri dari beberapa pasal, dan dari setiap pasal terdapat beberapa *mas'alah*. Tetapi, dalam setiap bab ada yang terdiri dari puluhan pasal, ada pula satu bab yang tidak ada pasalnya sama sekali. Artinya, sedikit banyak kajian dalam satu tema tergantung pada sedikit banyaknya pembahasan.

Kitab ini mungkin terkesan bertele-tele dan cenderung tidak sistematis. Tetapi, hal ini perlu diapresiasi, terutama pada argumen-argumen yang dibangun oleh Ibn Hazm terhadap konstruksi metodologi hukum yang hendak dirumuskan, seperti konsep *al-burhan* dan konstruksi metodologi hukum yang hendak dibantah oleh Ibn Hazm seperti *al-qiyas.*

---

[2] Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1404 H).

Untuk itu, para pemerhati Ibn Hazm atau *ushul fiqh* az-Zahiri selayaknya menyandingkan kitab *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* ini dengan karya Ibn Hazm yang lain, seperti kitab *an-Nubad fi Ushul al-Fiqh*[3] atau sering juga disebut dengan *an-Nubdah al-Kafiyyah fi Ushul ad-Din*. Kitab *an-Nubad* merupakan risalah tentang pemikiran *ushul fiqh* az-Zahiri. Secara umum, dalam kitab ini Ibn Hazm tampaknya betul-betul ingin menarik *ushul fiqh* dari wilayah realitas bukan dari wilayah teoretis. Itulah yang menjadi khas dalam kitab ini. Oleh karena itu, perlu kiranya kitab ini dibawa ke ranah teoretis sehingga lebih familier di kalangan pembaca *ushul fiqh* yang biasanya sudah akrab dengan kerangka teoretis.

Kitab yang berisi kurang dari 100 halaman dan terdiri dari 40 fasal atau *mas'alah* ini memang terkesan agak kurang sistematis penulisannya, karena satu masalah kadang dijelaskan ulang di halaman lain dengan objek kajian yang hampir sama. Dari 40 fasal dalam kitab ini, jika ditarik ke dalam bentuk atau paradigma teoretik *ushul fiqh*, dapat dibagi menjadi:

a. Masadir al-Hukm

1. Al-Qur'an
2. As-Sunnah
3. Al-Ijma'
4. Al-Qiyas
5. Al-'Aql

b. Al-Istidlal

1. Al-Akhd bi Zahir an-Nash
2. Al-Musytarak al-Lafz
3. Ta'khir al-Bayan
4. Dalil al-Khitab
5. Al-Khas

c. Al-Ijtihad wa at-Taqlid

d. Qawaid al-Fiqhiyyah

---

[3] Ibn Hazm, *An-Nubad fi Ushul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Kuliiyat, 1981).

1. *Al-Yaqin wa asy-Syak*
2. *An-Niyyah*

Itulah pokok-pokok kajian dalam kitab *an-Nubad*. Terdapat beberapa fasal yang terwakili dalam kriteria teoretik tersebut. Dengan demikian, jelas bahwa *an-Nubad* merupakan kitab *ushul al-fiqh* az-Zahiri. Secara umum tentunya tidak banyak perbedaan antara *ushul fiqh* az-Zahiri dengan *ushul al-fiqh gairu* al-Zahari. Perbedaan yang tampak hanya pada, *pertama,* pedoman dan pilihan untuk mengambil *istinbat al-hukm* dari makna *al-lafz az-zahir* atau makna *al-lafziyyah,* karena makna *lafz* adalah sangat jelas dan paling mudah untuk dipahami dan tidak ada makna *al-lafz* yang tidak jelas semuanya jelas. *Kedua*, yang tidak jelas adalah usaha untuk menggali makna-makna lain di luar *nash*. Jika itu dilakukan maka prosesnya menggunakan *al-burhan* atau *al-istidlal.* Oleh karena itu, sangat menarik membaca dan menggali kitab tersebut sebagai bentuk alternatif bagi solusi atas berbagai problem keagamaan kontemporer di Indonesia sekarang ini.

Karya monumental lain dari Ibn Hazam adalah *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nahl.*[4] Kitab ini terdiri dari tiga jilid dan dalam setiap jilidnya terdiri dari satu juz. Pada jilid pertama kitab ini membahas tentang pokok atau landasan teologis: keimanan atau keyakinan kepada Allah swt. Landasan itu dibangun oleh Ibn Hazm dengan cara memperbincangkan konsep-konsep teologis yang ada dalam agama Yahudi dan Nasrani. Konsep teologis kedua agama tersebut oleh Ibn Hazm dikritisi baik dalam bentuk kritik sejarah maupun kritik teks atau hermeneutika wahyu. Oleh karena itu, kajian pada jilid pertama lebih ditekankan pada wacana teologi tiga agama samawi dengan sudut pandang kritis ala Ibn Hazm

Pada jilid kedua dari kitab *al-Fisal*, Ibn Hazm mendeskripsikan sub-sub kajian yang menjadi bagian dari rangkaian yang tidak terpisahkan dalam memahami bangunan teologi Islam. Rang-

---

[4] Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal* (Kairo: Dar al-Hadits, 2010).

kaian-rangkaian tersebut berupa seperangkat pemahaman yang kemudian menjadi suatu keyakinan apakah yang bersifat atau berlatar historis seperti nama-nama nabi berikut sejarahnya ataupun konsepsi pemahaman yang berkait atau lebih tepatnya berujung pada keimanan seperti tentang hari akhir, *qadha qadar*, dan masih banyak tema lainnya.

Sedangkan pada bagian terakhir atau jilid tiga dari kitab ini Ibn Hazm berbicara tentang dua tema besar. Tema kajian *pertama* membahas tentang aliran-aliran teologis dalam Islam seperti aliran Murji'ah, Khawarij, Qadariyyah, Mu'tazilah, Syi'i, Sunni, dan masih banyak yang lain. Sementara itu tema kajian *kedua* Ibn Hazm mendiskusikan berbagai hal yang mungkin secara sekilas tidak memiliki kaitan langsung dengan persoalan-persoalan akidah pada umumnya. Tetapi, jika dipahami secara mendalam maka akan tampak adanya kaitan dengan akidah. Untuk itu, pada bagian ini dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm telah memikirkan sesuatu yang tampaknya selama ini terlewatkan dan bahkan tidak terpikirkan dalam diskursus teologis. Salah contohnya adalah kajian tentang nabi perempuan. Pandangan secara umum nabi perempuan itu tidak ada, bahkan tidak sedikit yang menyatakan tidak mungkin ada. Tetapi oleh Ibn Hazm, kemungkinan dan ketidakmungkinan itu ternyata menarik untuk dibahas. Begitu juga kajian tentang mimpi. Apa hubungan mimpi dengan keyakinan? Hubungan wacana keduanya agak jauh, tetapi oleh Ibn Hazm mimpi dibahas karena, dalam konteks kebenaran dan fungsinya, mimpi berada pada satu tingkat di bawah wahyu.

Satu hal yang cukup unik dari karya Ibn Hazm adalah ada suatu karya yang dibuat dalam versi yang luas dan mendalam seperti kitab *al-Fisal* ini, ada pula karya dengan tema yang sama dengan al-Fisal tetapi disusun dalam suatu versi yang lebih ringkas. Kitab tersebut berjudul *al-Ushul wa al-Furu'*.[5] Kitab ini relatif lebih ringkas, karena hanya terdiri dari satu jilid, sehingga kemungkinan

---

[5] Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Ushul wa al-Furu'* (Kairo: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1978).

lebih cepat untuk dipahami. Kitab *al-Ushul wa al-Furu'* ini dibagi ke dalam dua juz dengan jumlah 410 halaman. Tema-tema kajian dalam kitab ini hampir mirip dengan kitab *al-Fisal,* oleh karena itu ada baiknya jika pembacaan *al-Fisal* disandingkan dengan kitab *al-Ushul wa al-Furu'*, atau sebaliknya. Kemiripan tersebut menjadi menarik untuk dibaca dan ditelaah lebih lanjut dalam sebuah kajian yang lebih serius lagi, karena fenomena-fenomena kemiripan dalam karya Ibn Hazm ini cukup untuk mengungkap pola struktur khazanah keilmuan Islam yang selama ini belum banyak mendapat perhatian.

Masih pada bagian pertama dari karya-karya Ibn Hazm berikutnya adalah tulisan-tulisan Ibn Hazm dalam bentuk risalah atau makalah kecil yang menyangkut satu tema tertentu. Karya risalah inilah yang banyak tidak sampai di tangan kita sekarang. Menurut hitungan Ikhsan Abbas, *muhaqiq* dan editor utama risalah-risalah Ibn Hazm, ada sekitar 83 risalah. Jumlah sebesar itu diketahui atau teridentifikasi oleh informasi tertulis baik dari karya Ibn Hazm itu sendiri, karya anaknya, ataupun dari karya sejarah atau lainnya yang ditulis oleh ilmuwan lain yang semasa atau sesudahnya. Yang jelas dalam karya-karya tersebut banyak yang berkaitan dengan etika sosial dan sejarah.

Meskipun demikian, terdapat juga karya-karya dalam bentuk risalah tersebut yang sampai ke tangan kita. Risalah-risalah tersebut kemudian dikompilasi dan disistematisasi oleh Ikhsan Abbas dalam dua jilid kitab yang diberi judul *Rasail Ibn Hazm*.[6] Di samping risalah-risalah lain,[7] dalam *Rasail Ibn Hazm* terhimpun risalah-risalah Ibn Hazm yang memang sangat terkenal dan menarik banyak minat pemerhati kajian Islam klasik sampai sekarang, baik

---

6 Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi* (Beirut: Dar al-Faris, 2009).

7 Ikhsan Abbas juga mengkompilasi karya-karya kecil Ibn Hazm dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Jawami' as-sirah wa Khamsa Rasail al-Ukhra li Ibn Hazm al-Andalusi* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1986). Kompilasi tulisan-tulisan yang terkait dengan sejaarah ini dapat ditarik ke dalam suatu pemahaman yang utuh tentang konsepsi sejarah menrut Ibn Hazm.

dari kalangan intelektual muslim maupun dari intelektual Barat. Dari kedua risalah ini juga yang diharapkan mendorong pembaca untuk mengkaji lebih lanjut. Di antara risalah tersebut adalah:

a) *Thauq al-Hamamah*

kitab ini adalah kitab unik, dikatakan unik karena kitab ini memiliki dua sayap pemikiran. *Pertama,* pemikiran tentang konsep cinta dan pemikiran kedua menyangkut tentang konsep autobiografi. Pada satu sisi kitab ini adalah autobiografi Ibn Hazm, tetapi pada saat yang sama oleh karena konsepsi-konsepsi tentang cinta yang ada di dalamnya, kitab ini juga diposisikan sebagai sebuah kitab tentang cinta. Kitab ini telah diterjemahkan lebih dari 10 bahasa termasuk bahasa Indonesia. Kitab ini juga telah menjadi bahan kajian di kalangan intelektual muslim dan Barat. Bahkan, intelektual Barat jauh lebih banyak yang mengkaji kitab ini baik sekadar menerjemahkan saja ataupun sampai pada kajian-kajian yang lebih serius. Yang jelas kitab ini pertama kali dicetak dalam bahasa Arab pada 1914 di Leiden dengan disertai pendahuluan dalam bahasa Perancis yang ditulis oleh *muhaqiq* (editor) yang bernama D.K. Bitruf, baru lima belas tahun kemudian atau tepatnya pada 1930 kitab ini dicetak ulang di Damaskus dan menjadi bacaan publik di dunia Arab.

Kitab yang berjudul lengkap *Thauq al-Hamamah fi al-Ulfat wa al-Ullaf* ini ditulis kira-kira pada usia 35 tahun. Sebagaimana dijelaskan di depan oleh karena kondisi politik yang tidak berpihak pada Ibn Hazm ia bersama keluarga terpaksa berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain. Kitab ini ditulis di tengah pergolakan itu dan ditujukan untuk teman prianya yang dekat dengan Ibn Hazm, seorang teman yang berasal dari Almeria yang dekat dengan Ibn Hazm. Sedangkan isi kitab itu sendiri terdiri dari 30 bab. Sepuluh bab pertama berisi tentang *ushul ala-khubb*, 14 bab berikutnya berisi tentang *'a'rad al-hub wa sifatihi al-mahmudah wa al-madmumah*, 4 bab berikutnya berisi tentang *al-afat ad-dhakhilat fi al-khubb*, dan dua bab terakhir adalah *al-kalam fi qubh al-ma'shiyyat dan bab fadhl at-ta'afuf.* Dalam kitab *Thauq al-Hamamah* juga ada

catatan ringkas penutup (*khatimah*) dan catatan tambahan (*mulkhaq*) yang masih terkait dengan tema yang sama.

b) *Risalah fi Mudawat an-Nufus wa Tahdhib al-Akhlaq wa al-Zuhd fi al-Rada'il.*

Sebagaimana risalah *Thauq al-Hamamah*, risalah tentang etika[8] ini juga banyak dikaji oleh intelektual muslim dan intelektual Barat. Berbeda dengan risalah *Thauq al-Hamamah* yang unik, membuat penasaran pembacanya dan bahkan kontroversial, risalah ini ditulis dalam perspektif yang mungkin lebih menitikberatkan aspek keilmiahannya. Risalah ini pertama kali dicetak pada 1908, beberapa tahun sebelum pencetakan *Thauq al-Hamamah*.

Secara umum kitab ini membahas tentanng konsep dasar etika, khususnya yang terkait dengan kepribadiaan, relasinya dengan agama (Islam), etika sosial. Artinya, tidak semata persoalan moralitas individu tetapi juga moralitas sosial dan moralitas dalam agama dan keberagamaan. Secara keseluruhan dalam risalah ini terdapat 10 pasal kajian. (1) *Fi mudawat an-nufus wa ishlah al-akhlaq ad-damimah*, upaya mengobati hati dan memperbaiki moralitas yang buruk; (2) *Fi al-'ilm*, tentang pengetahuan; (3) *Fi al-khlaq wa as-siyar*, tentang budi (akhlak atau moral) dan pekerti (*as-siyar* atau *behavior*); (4) *Fi al-ikhwan wa ash-shidaqah wa an-nashiha*, tentang teman, teman dekat, dan nasihat; (5) *Fi anwa' al-mahabbah*, tentang macam-macam cinta; (6) *Fi anwa' shabahat ash-shuwar,* tentang keindahan fisik; (7) *Fi ma yata'amalu bihi an-nas fi al-akhlaq,* tentang tata krama bermasyarakat; (8) *Fi mudawat dhawi al-akhlaq al-fasidah*, tentang upaya memperbaiki perilaku buruk; (9) *Fi gharaib akhlaq an-nafs*, tentang spesifikasi karakter suatu jiwa; dan (10) *Fi tathallu an-nafsi*, tentang dorongan jiwa (bisikan

[8] Ibn Hazm al-Andalusi, "Risalah fi Mudawat an-Nufus wa Tahdzib al-Akhlaq," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 323-414. Dalam bentuk cetakan tunggal juga ada, tapi dengan judul yang berbeda, meski isinya sama. Ibn Hazm al-Anadalusi, *Kitab al-Akhlaq wa as-Siyar* (Beirut: Al-Lajnah ad-Dauliyyah, 1961).

hati) yang perlu diketahui apa yang seharusnya disampaikan dan apa yang semestinya tidak perlu disampaikan.

Karya yang sesungguhnya berkait dengan psikologi, etika sosial dan pembangunan karakter diri ini belum banyak digali di kalangan intelektual muslim di Indonesia. Untuk mendalami karya ini, terjemahan bahasa Inggris berikut pengantar dan riwayat singkat Ibn Hazm yang ditulis oleh Abu Laylah dengan judul buku *In Pursuit of Virtue* sangat membantu.[9]

c) *Maratib al-'Ulum*

Risalah ini terdiri dari jilid kedua dari *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*.[10] Karena kepentingan prioritas kajian dan kemungkinannya yang lebih besar untuk dikaji lebih lanjut, penulis sengaja mendeskripsikan lebih dahulu kitab tersebut. Kitab *Maratib al-'Ulum* merupakan kitab tentang pengetahuan, pendidikan, dan bahkan kurikulum pendidikan. Pada saat yang sama konsep pengetahuan dalam diskursus keislaman memiliki sejarah yang panjang bahkan sangat dinamis yang diawali oleh Imam Syafi'i (w. 150 H) kemudian disusul Jabir bin Khayyan (w. 200 H). Dari perspektif filsafat ada sosok al-Kindi (w. 260 H), al-Farabi (w. 339 H) menulis *Ikhsa al-'Ulum,* Ibn Sina (w. 428 H) menelurkan konsep pohon ilmu, al-Khawarizmi (w. 387 H) dengan klasifikasi ilmu, sementara Abu Khayyan at-Tauhidi (w. 414 H) menulis *Risalah fi al-'Ulum*, dan masih banyak lagi lainnya.

Ibn Hazm adalah satu-satunya pemikir Islam yang mencoba memberikan kontribusi dan sekaligus tanggapan atas diskursus dan paradigma keilmuan yang terlebih dulu berjaya di dunia Islam belahan Timur dengan menggunakan perspektifnya yang khas di Andalusia. Secara umum memang tampak ada kesan tradisionalisme dalam konsep pemikiran Ibn Hazm, yakni bahwa pengeta-

---

[9] Abu Laylah, *In Pursuit of Virtue* (London: Taha Publishers, 1990).

[10] Ibn Hazm, "Maratib al-'Ulum," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 61-91.

huan yang paling utama dan penting untuk digali dan dikembangkan adalah pengetahuan yang mengantarkan kepada kebersihan jiwa di rumah abadi, serta mampu mengantarkan menuju kebahagiaan abadi di rumah yang abadi, yaitu surga. Pandangan tersebut tentu bisa ditebak ke mana arahnya, yaitu pentingnya ilmu agama, ilmu syari'ah. Tetapi, tentu tidak sekadar itu, sebagaimana yang tergambarkan dalam pokok-pokok pembahasan yang dituangkan dalam risalah tersebut.

Risalah *Maratib al-'Ulum* tampak berbeda dengan dua risalah sebelumnya. Jika pada akhir bab atau pasal dalam dua risalah sebelumnya menunjukkan tema atau kajian apa yang akan dibahas, hal itu dalam risalah *Maratib al-'Ulum* tidak ditemukan sama sekali. Risalah yang berjumlah kurang lebih 28 halaman ini berbicara dari satu paragraf ke paragraf lain dengan berbagai singgungan kajian sesuai kehendak penulisnya. Tetapi, hal yang mungkin menarik untuk ditelaah lebih lanjut adalah konsep Ibn Hazm tentag kurikulum pendidikan yang harus diperhatikan orang tua ketika memberi *ta'lim* kepada anaknya. Pada usia berapa ia harus belajar apa, dengan alasan apa, dan pada umur berapa ia harus diberi pelajaran tertentu dengan alasan yang jelas pula. Dengan demikian, dalam pandangan Ibn Hazm pengetahuan tidak semata konsep, tapi juga praktik. Pengetahuan tidak semata orientasi tetapi juga etika dan proses pembelajaran.[11]

d) *At-Taqrib li Had al-Mantiq*

Kitab ini tidak sekadar memuat bagaimana rumusan-rumusan *mantiq* yang harus dipelajari oleh siapapun yang mau bergelut dengan filsafat dan logika, namun juga yang lebih penting adalah bagaimana konsepsi-konsepsi ini secara langsung membawa penga-

[11] Tidak banyak intelektual Barat atau orientalis yang tertarik memahami konsepsi Ibn Hazm tentang ilmu pengetahuan. Tetapi, Franz Rosental dalam *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Islamic Medieval* (Leiden: E.J. Brill. 2007) dapat menjadi rujukan untuk memetakan pemikiran Ibn Hazm dan diskursus ilmu pengetahuan dalam Islam pada umumnya.

ruh pada diri Ibn Hazm terutama pada rasionalisme Ibn Hazm, literalisme Ibn Hazm, konsepsi tauhid, debat dalam perbandingan agama, dan terakhir adalah konsepsinya tentang bahasa. Dengan demikian, boleh jadi, bahwa risalah ini[12] merupakan *al-marji' an-nadhari* dan *al-marji' al-manhaji* yang digunakan oleh Ibn Hazm dalam merumuskan dan menulis gagasan-gagasannya.

Lepas dari itu semua, kitab yang kira-kira ditulis sebelum tahun 426 H. ini terinspirasi sepenuhnya oleh diskusi filsafat dan logika yang berkembang pesat pada saat Ibn Hazm masih di bangku pendidikan dasar dan bergulat dengan ilmu-ilmu agama semata. Oleh karena itu, kajian filsafat dan *mantiq* sering disebut dengan *'ulum al-awa'il,* sebuah jajaran keilmuan yang dalam sejarahnya dihadapkan dan dibenturkan dengan *'ulum as-syari'ah* yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Tetapi pada saat yang sama, Ibn Hazm justru mencoba memposisikan di mana sebenarnya ilmu filsafat dan logika harus ditempatkan dan seperti apa urgensinya bagi kajian-kajian keagamaan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut selalu mengiringi dan terngiang dalam pikiran Ibn Hazm ketika menulis kitab ini. Oleh karena orientasinya adalah menemukan hal terbaik, maka semangat logika dan filsafat Ibn Hazm bukan untuk menghancurkan sendi-sendi pemikiran dalam agama, tetapi justru membantunya. Hal itu sebagaimana tercermin dalam beberapa poin pokok dari kitab ini.

Risalah *at-Taqrib li Had al-Mantiq* merupakan risalah yang cukup tebal yang berisi 266 halaman, yang hanya dibagi menjadi tiga bagian. Bagian *pertama* disebut sebagai *as-Sifr al-Awal*, bagian *kedua* disebut sebagai *as-Sifr at-Tsani*, dan bagian *ketiga* merupakan apendiks atau hal-hal lain yang memiliki persinggungan erat dengan dua tema sebelumnya. Bagian pertama berisi tentang *al-qadhaya al-qathi'ah* yang berisi tentang konsep-konsep dasar

---

[12] Ibn Hazm, "At-Taqrib li Had al-Mantiq" dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 93-356. Dalam bentuk kitab yang utuh, lihat Ibn Hazm al-Andalusi, *At-Taqrib li Had al-Mantiq wa al-Madkhal ilaih bi al-'Alfad al-'Amiyah wa al-'Amtsilah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dar Ibn Khazm, 2007).

dalam logika seperti jenis-jenis konsep diskursus seperti tentang suara, jenis, dan macam wacana kalam serta *qadhiyah-qadhiyah.* Dalam bagian ini juga dijelaskan tentang sepuluh kategori Aristoteles. Bagian kedua berisi tentang *al-qadhaya as-syartiyyah*. Secara keseluruhan bahasan pokok dalam kitab ini ada 19 bab. Sementara dalam apendiks memuat kajian tentang *balaghah* dan syiir (puisi).

Lepas dari paparan di atas, kitab ini juga berbicara tentang bahasa. Konsep bahasa dalam pemikiran Ibn Hazm merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari konsep *al-adillah* yang dirumuskan dalam *al-burhan* dan dari *al-burhan* ia menyusun premis-premis tentang konsep besar az-Zahiriyah, akidah, dan *ushul fiqh* az-Zahiri. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa kitab ini menjadi pintu masuk untuk memahami ranah *episteme* dari pemikiran Ibn Hazm secara keseluruhan.[13]

e) Beberapa Risalah dalam *Rasail Ibn Hazm* (Jilid I, Juz II)

Ibn Hazm merupakan salah satu tokoh yang tidak saja paham dan hafal tentang sejarah, tetapi juga tokoh yang memberi pengetahuan pada kita tentang pentingnya sejarah bagi pembangunan dan majunya suatu peradaban. *Pertama*, ilmu tentang sesuatu apapun itu; dan *kedua* ilmu tentang sejarah sesuatu itu. Jadi, misalnya ada ilmu syari'ah, berarti ada sejarah (ilmu) syari'ah dan seterusnya.

Karyanya tentang sejarah yang berjumlah kurang lebih delapan risalah ini kemudian menginspirasi dan sekaligus mengintegrasi pada pemikiran Ibn Hazm, khususnya yang terkait dengan gagasan dan wacana yang disampaikan oleh Ibn Hazm tentang agama-agama (Nasrani dan Yahudi) dan mazhab-mazhab atau sekte-sekte dalam Islam. Belajar dari Ibn Hazm kita dapat menyimpulkan

---

[13] Sebagaimana terhadap *Maratib al-'Ulum*, terhadap kitab *at-Taqrib* ini juga tidak banyak diungkap oleh intelektual Barat. Tetapi, ada satu pemerhati yang konsisten terhadap Ibn Hazm yang dapat membantu bagaimana seharusnya kitab *at-Taqrib* ini, lihat Anwar G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic" dalam *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 104 No. 1 (1984), hlm. 157-174.

bahwa *religious studies* tidak bisa dilepaskan dari studi tentang *history of religion*.

Bagian *kedua* dari karya-karya Ibn Hazm ini adalah karya-karya dalam bentuk risalah yang cukup banyak, oleh karena itu penulis cukup mengelompokkannya dalam ruang tematik kajian. Kajian tematik pertama berkait dengan sejarah. Ibn Hazm juga pemerhati sejarah yang pemikirannya menjadi inspirasi tokoh berikutnya seperti Ibn Khaldun. Gagasan tentang sejarah yang dicetuskan Ibn Hazm tidak sekadar informasi dan dokumentasi peristiwa masa lalu. Ibn Hazm juga membangun suatu pemahaman tentang sejarah, pengetahuan dalam memahami sejarah dan filsafat sejarah. Di antara karya-karya Ibn Hazm yang bertemakan sejarah adalah (a) *Nuqth al-'Arus fi Tawarikh al-Ulama,* (b) *Ummahat al-Khulafa,* (c) *Jumal Futuh al-Islam,* (d) *Asma al-Khulafa*, (e) *Fadhl al-Andalus wa Dzikri Rijaliha*, (f) *Zikr Auqat al-Umara wa Ayyamihim bi al-Andalus*, dan (g) *Syadharat min Riwayat at-Tarikhiyyah*.[14]

Memang harus juga disadari bahwa Ibn Hazm tidak menulis kitab tentag sejarah secara komprehensif dari a sampai z, sebagaimana dilakukan oleh intektual lain seperti Ibn Kalihan, al-Baghdadi, Ibn Mas'ud, dan lainnya. Ibn Hazm juga tidak menulis teori-teori sejarah secara sistematis sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ibn Khaldun. Meskipun tidak menulis keduanya, tetapi membaca karya sejarah akan mendapatkan keduanya tentu dengan kemampuan untuk merangkai ke mana sesungguhnya konsep dan deskripsi kronologis yang digagas oleh Ibn Hazm.

Di luar risalah di atas, terdapat risalah-risalah lainnya yang membahas tentang berbagai hal seperti (a) *Risalah fi al-Ghina,*[15] (b) *al-Rad 'ala Ibn an-Naghrila al-Yahudi*,[16] dan (c) *Dzikr Awqat*

---

[14] Kedelapan risalah tersebut terdapat dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 5-242.

[15] Ibn Hazm, "Rislah fi al-Ghina al-Malha am Mubah huwa am Makhdhur," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 419-448.

[16] Ibn Hazm, "Al-Rad ala Ibn an-Nagrila al-Yahudi," dalam Ikhsan Abbas (ed.)

al-Hukkam min Bani Israel. Karya-karya Ibn Hazm tersebut berkait dengan tentang studi agama-agama. Tentu pada pokoknya adalah kitab *al-Fisal fi al-Milal wa an-Nihal*, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Beberapa risalah tersebut sangat membantu dalam studi tentang tema studi agama. Di samping ketiga risalah di atas, terdapat juga (d) *al-Rad 'ala al-Hatif mi Ba'dhihi*,[17] (e) *at-Tawqif 'ala Syari' an-Najat bi Ikhtisar at-Tariq*,[18] (f) *at-Talkhis li Wujuh at-Takhlis*,[19] (g) *Haqiqat al-Iman*,[20] dan (h) *Risalah fi al-Imamah*.[21]

Selain itu, masih banyak lagi risalah Ibn Hazm lainnya yang tentu karena keterbatasan ruang dan waktu tidak dideskripsikan dalam buku ini. Meski sedikit sekali informasi dan deskripsi atas karya-karya tersebut, diharapkan dapat menjadi pancingan bagi lahirnya studi-studi baru atas pemikiran Ibn Hazm.

Rasail Ibn Hazm al-Andalusi, Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 41-70. Terhadap risalah ini, ada dua karya klasik yang mengkajinya, Emilio Garcia Gomez, "Polemica Religiusa entre Ibn Hazm et Ibn an-Naghrila," dalam *al-Andalusia* No. 4 (1938). Jurnal terakhir disebut ini sekarang berganti nama menjadi *al-Qantara,* dan Roger Arnaldez, "Contoaverse d' Ibn Hazm Contre Ibn an-Naghrila d'Juif" dalam *ROMM Journal* No. 13-14 (1973), hlm. 41-48. Kajian atas risalah kecil ini juga ditulis oleh David S. Power dalam "Reading and Misreading one Another's Scripture: Ibn Hazm's Refutation of Ibn an-Naghrila al-Yahudi," dalam W.M. Brinner (ed.), *Studies in Islamic and Judiac Traditions* (Atlanta: Scholars Press, 1986), hlm. 109-122.

17 Ibn Hazm, "Al-Rad 'ala al-Hatif min Ba'dhihi," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 117-128.

18 Ibn Hazm al-Andalusi, "At-Tauqif 'ala Syari' an-Najat bi Ikhtisar at-Thariq," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 131-140.

19 Ibn Hazm, "At-Talkhis li Wujuh at-Takhlis," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 143-184.

20 Ibn Hazm, "Haqiqat al-Iman," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 187-203.

21 Ibn Hazm, "Risalah fi al-Imamah," dalam Ikhsan Abbas (ed.) *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 207-216.

Pemikiran Ibn Hazm

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa pemikiran Ibn Hazm tersebar pada karya-karyanya. Tetapi, pada bagian ini tidak hanya akan dijelaskan pokok-pokok pemikiran Ibn Hazm yang berasal dari karya-karyanya, tapi juga dari respons berbagai pemerhati dan pengkaji pemikiran Ibn Hazm. Untuk memudahkan, pokok pemikiran Ibn Hazm yang paling menonjol dan banyak diperbincangkan baik oleh intelektual klasik maupun modern adalah perihal (a) az-Zahiri, (b) studi agama-agama, (c) cinta, dan (d) filsafat-kalam-logika-bahasa.

Zahirisme Ibn Hazm

Kajian atas Ibn Hazm berarti berbicara tentang paradigma Ibn Hazm, paradigma Zahiri. Zahiri diposisikan sebagai suatu paradigma karena ternyata Zahiri tidak semata urusan fikih Zahiri, tetapi juga mencakup prinsip teologi, pemkiran, konsep tentang bahasa, perspektif tentang sejarah, posisi nalar dan filsafat, serta ideologi politik. Tentu tidak semua aspek itu dirumuskan atau diapresiasi secara luas oleh Ibn Hazm. Namun, pemahaman yang komprehensif atas paradigma Zahiri ini akan berimplikasi pada lahirnya persepsi-persepsi yang utuh dan objektif atas gagasan-gagasan Zahiri.

Pada saat yang sama, membicarakan Zahirisme tidak dapat dilepaskan dari sosok Ibn Hazm. Karena Ibn Hazm adalah satu-satunya tokoh yang merumuskan garis-garis besar pemikiran mazhab az-Zahiri dari yang sebelumnya hanya sekadar letupan-letupan pemikiran dan belum tersistematisasi sedemikian rupa. Oleh karena itu, Zahirisme adalah salah satu identitas yang tidak dapat dilepaskan dari Ibn Hazm.[22] Bahkan, Mahmud Ismail menunjukkan bahwa Zahirisme merupakan salah satu wacana yang menjadi

[22] Anwar Khalid al-Za'bi, *az-Zahiriyyatu Ibn Hazm al-Andalusi Nahdariyat al-Ma'rifat wa Manahij al-Bahts* (Amman: al-Ma'had al-Malki, 1996), hm. 36.

obsesi tersendiri bagi seluruh kerja intelektual Ibn Hazm.[23] Artinya ada dorongan-dorongan subjektif yang muncul dalam kajian Zahirisme yang digagas oleh Ibn Hazm, khususnya dalam bidang fikih atau hukum Islam.

Sebagaimana diketahui bahwa Zahirisme pertama kali lahir dari respons-respons Abu Sulaiman Dawud ibn Ali bin Khallaf al-Zahiri (w. 270 H/883 M) tentang beberapa aspek dalam wacana keislaman yang berkembang di Baghdad, kota di mana Dawud lahir dan dibesarkan. Dawud az-Zahiri ada awalnya merupakan tokoh muda yang sangat fanatik terhadap Imam Syafi'i, tetapi sepulang belajar dari Naisahpur, Dawud memulai memprovokasi dirinya sebagai seorang intelektual yang berusaha keluar dari *mainstream* agama yang ada di Baghdad pada waktu itu, yakni Hanafiyah dan Syafi'iyah, *mainstream Ahl as-Sunnah*. Dawud ingin menyatukan suatu perspektif teologis dan fikih yang komprehensif dan saling menopang. Oleh karena itu, pada awalnya, Dawud mempertanyakan inkonsistensi Syafi'iyah yang menerima *qiyas* dan menolak *istihsan*, sebagaimana diusung oleh Hanafiyah. Namun demikian, dalam simpul-simpul gerakannya, ia menolak pola penalaran *qiyas* dan sistem *ta'lil*-nya serta menolak tradisi *taqlid* di masyarakat awam karena dianggap sebagai proses penalaran hukum yang inkonsisten.[24]

Latar inilah yang kemudian menginspirasi Dawud az-Zahiri untuk merumuskan konsep *ad-dalil* sebagai pengganti *qiyas*, seperti halnya konsep ا لد لا لة ا لقو لية أ قو ىمند لا لة ا لفعلية , bahkan Dawud az-Zahiri kemudian menulis kitab *Ibthal al-Qiyas* dan/atau *Ibthal at-Taqlid*. Tentu tidak pada tempatnya di sini untuk membahas lebih jauh atas pemikiran Zahirisme, tetapi satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa konsekuensi-konsekuensi penalaraan Zahirisme ini berdampak pada hukum positif yang mungkin diterapkan

---

23 Mahmud Ismail, "Ibn Hazm Jadal al-Fiqh wa at-Tarikh," dalam *Majallah al-Andalus,* No. 1 (2011).

24 Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History* (Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm. 27-33.

di suatu masyarakat. Dengan demikian, ketika memang itu positif untuk dikembangkan lebih lanjut mengapa kemudian harus ada kekhawatiran bagi kita untuk mempelajarinya, kerana pergulatan sesungguhnya ada di ranah epistemologi dan metodologi hukum.

Zahirisme dari Timur (Baghdad) ini ternyata perkembangannya cukup pesat dan bahkan menarik rasa penasaran beberapa intelektual untuk mendalami lebih lanjut. Di antara mereka ada Ibn Abi 'Ashim (w. 287 H).[25] Bahkan dapat dikatakan bahwa Ibn Abi Ashim ini merupakan penerus pertama pemikiran Zahirisme. Selain Ibn Abi 'Ashim juga ada anaknya Dawud az-Zahiri sendiri yang bernama Muhammad bin Dawud (w. 297 H) yang menulis kitab *al-Zahrah;* kemudian Abu al-Hasan 'Abdullah bin Ahmad (w. 324 H). Dalam catatan Ibn Khaldun, Zahirisme di belahan Timur Islam mulai redup seiring menguatnya gerakan dari Hanbalisme yang semakin menguat.

Perkembangan Zahirisme ini kemudian beralih ke Barat (Andalusia),[26] di mana setelah satu abad berikutnya muncullah *mujaddid* baru Zahirisme yaitu Ibn Hazm. Menurut Ibn Khaldun, Ibn Hazm betul-betul membawa suatu konsep baru tentang Zahirisme. Gagasan Ibn Hazm tidak saja banyak yang bertolak belakang dengan prinsip yang dikembangkan oleh Dawud, bahkan ia merumuskan suatu Zahirisme yang lebih kuat secara epistemologis dan lebih luas cakupan atau ruang lingkupnya.[27]

Faktor yang mendorong berkembangnya Zahirisme di Andalusia adalah adanya keyakinan di kalangan intelektual muslim di Andalusia bahwa ajaran-ajaran fikih Maliki yang sampai ke Anda-

---

[25] Nama lengkapnya Abu Bakar bin Muhammad bin Umar bin ad-Dhahak bin Mukhlad as-Syaibani (206-287 H).

[26] Istilah Zahirisme ini penulis gunakan untuk konsistensi kebahasaan. Dalam bahasa Inggris sering ditulis dengan Zahiris atau Zahiri. Istilah ini berasal dari bahasa Arab ظهر ـظاهر ـظاهريوظاهرية yang artinya jelas, luar, sisi luar, yang berlawanan dengan sisi dalam atau batin (yang tidak jelas). Dalam penggunaan istilah ini misalnya pada "makna zahir" yang berarti makna harfiah.

[27] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Juz II (Dar al-Baidha: Bait al-Funun wa al-'Ulum, 2006), hlm. 237.

lusia banyak yang tidak asli lagi, banyak yang dibuat-buat atau direka-reka oleh para pengikut Maliki. Oleh karena itu, muncul usaha dari sebagian intelektual untuk mengembalikan mazhab Imam Malik ini pada jalurnya yang benar. Usaha tersebut di antaranya dilakukan oleh prinsip-prinsip pemikiran yang disebarkan oleh Zahirisme. Namun demikian, gagasan fikih Maliki tentu tidak dapat dicampur-adukkan dengan gagasan fikih Zahiri. Artinya, mau tidak mau para pengikut Zahirisme harus mengambil suatu keputusan dan pilihan apakah tetap untuk mereformasi Malikiyah dengan batas-batasnya atau melakukan revolusi fikih, sebagaimana diusung oleh Zahiri.

Lebih lanjut, Ibn Hazm juga merasakan hal yang sama. Namun, karena memiliki kecerdasan dan ke-alim-an dalam bidang agama yang luar biasa, Ibn Hazm melakukan hal yang lebih serius dan teoretis. Ibn Hazm bukan sekadar memurnikan mazhab Maliki, ia melangkah lebih jauh lagi dengan cara keluar dari mazhab Maliki sepenuhnya untuk kemudian menekuni, mengkaji dan merumuskan Zahirisme secara lebih serius dengan menulis beberapa karya yang memang dilandaaskan dan dedikasikan untuk dan sebagai Mazhab Zahiri. Pada awalnya, sebagaimana dilakukan oleh pendirinya Dawud bin Ali, Ibn Hazm berusaha menggabungkan gagasan moderat Syafi'i dan teologi yang kuat dari Abu Hanifah. Tetapi, dalam simpul-simpul gerakannya ia menolak pola penalaran *qiyas* dan sistem *ta'lil*-nya serta menolak tradisi *taqlid* di masyarakat awam karena dianggap sebagai proses penalaran hukum yang inkonsisten.[28]

Kata *az-Zahiri* digunakan untuk dijadikan sebagai identitas bagi prinsip zahir *an-nash* atau sisi makna harfiah dari *nash*. Alasan mazhab ini menggunakan zahir *an-nash* ialah karena seluruh *nash* yang difirmankan oleh Allah itu jelas maknanya, tidak ada yang tidak jelas. Alasan kejelasan makna, menurut Ibn Hazm, karena *nash*, sebagai suatu lafadz yang terdapat dalam al-Qur'an maupun Hadits, selalu menunjukkan adanya kesesuaian antara yang diucap-

[28] Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, hlm. 110.

kan dengan makna ucapan tersebut. Kesesuaian tersebut bahkan menjadi konsekuensi logis dari suatu prinsip bahasa yang dianut oleh Ibn Hazm. Dengan demikian, makna hakiki suatu bahasa adalah makna harfiah dari bahasa tersebut. Jika kemudian ada makna tidak hakiki (*majasi*) yang keluar dari bahasa, maka makna tidak hakiki itu harus disertai dengan argumentasi yang ditopang dengan *nash* lain. Dengan demikian, dapat disederhanakan bahwa pada dasarnya seluruh makna *lafziyyah* dari ayat-ayat al-Qur'an adalah hakiki. Sehingga yang digunakan atau dipilih dan kemudian dijadikan patokan dalam penetapan hukum adalah makna *lafziyyah* tersebut.

Rumusan argumentasi itulah yang disistematisasi oleh Ibn Hazm sebagai *al-istidlal,* yang di dalamnya harus ada proses deskripsi bagaimana argumentasi itu dirumuskan. Itulah yang dimaksud dengan *al-burhan*. Oleh karena itu, Ibn Hazm menolak *qiyas,* sebab hanya menggunakan makna yang jauh (*al-ma'na al-bathini al-ba'id*) dari suatu *nash* dengan mengabaikan makna terdekat dan juga tidak disertai dengan *al-burhan*.

Menurut Ibn Hazm, sumber hukum Islam ada empat yaitu: al-Qur'an, Hadis Sahih, Ijma' dan dalil. Al-Qur'an merupakan pesan dan perintah Allah kepada manusia untuk diakui dan dilaksanakan kandungan isinya diriwayatkan secara benar, tertulis dalam mushaf dan wajib dijadikan pedoman. Terhadap Hadits, Ibn Hazm juga hanya mengambil Hadits yang sahih. Sedangkan ijma' bagi Ibn Hazm adalah *ijma' as-sahabat.* Terakhir, yang dimaksud dengan *dalil* adalah *al-burhan* itu sendiri, yang paling mendasar dari konsep *ad-dalil* bahwa

Secara umum, sebagaimana dijelaskan di atas, konsep Zahirisme Ibn Hazm jauh lebih luas cakupannya dariada sekadar fikih Zahiri. Anwar al-Za'bi merumuskan beberapa prinsip dasar Zahirisme Ibn Hazm. *Pertama*, konsep rasionalitas yang, menurutnya, lebih dititikberatkan sebagai suatu metode daripada sebagai sumber. Rasionalitas yang tidak tak terkendali tapi juga tidak terjebak pada ketakutan-ketakutan yang tidak mendasar. *Kedua*, konsep

kritik yang diusung oleh Ibn Hazm memberi tekanan pada upaya untuk melahirkan sikap kritis terhadap setiap kajian. Menurutnya, untuk sampai pada tingkat hakiki dari suatu permasalahan mengharuskan adanya kajian, dan kajian hanya dapat dilakukan jika ada telaah (*muthala'ah*). Materi yang ditelaah tidak hanya sumber-sumber primer yang terkait, tetapi juga berbagai kajian yang cukup luas yang dapat membantu terwujudnya sikap kritis tersebut.[29]

Tentang al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber atau rujukan pokok yang disepakati para ulama dalam proses pengambilan dan penetapan hukum Islam (*al-istinbat*). Hukum yang ada di dalam al-Qur'an ada kalanya telah jelas, seperti hukum perkawinan, perceraian, '*iddah* dan hukum waris. Ada juga hukum-hukum yang ditetapkan oleh as-Sunnah, seperti tata cara shalat, puasa, zakat dan haji. Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, jika al-Qur'an memang telah menjadi penjelas bagi al-Qur'an sendiri, maka tidak alasan untuk mengatakan bahawa apa yang ada di dalam al-Qur'an, sebagian di antaranya, dianggap tidak atau belum jelas. Prinsip kejelasan ini penting dalam perspektif Ibn Hazm, karena dari sinilah sesungguhnya proses dan sekaligus prinsip Zahirisme mulai berjalan secara efektif.

Menurut Ibn Hazm, tidak ada ayat *mutashabihat* selain *fawatih as-suwar* dan *sunnah-sunnah Allah*. Karena menurutnya semua ayat al-Qur'an adalah jelas dan terang maknanya.[30] Tentu kejelasan itu hanya berlaku bagi orang yang mengetahui ilmu bahasa secara mendalam dan Hadits sahih. Penjelasan al-Qur'an terhadap al-Qur'an kadang masih membutuhkan *takhsish,* karena masih umum maka

---

29 Masih banyak lagi yang disimpulkan oleh Anwar al-Za'bi. Anwar Khalid al-Za'bi, *Zahiriyyatu Ibn Hazm al-Andalusi Nahdariyyat al-Ma'rifat wa Manahij al-Bahts* (Amman: al-Ma'had al-Malki, 1996). Penjelasan lebih lengkap dapat dibaca dalam bab tiga buku ini.

30 Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayatuhu wa 'Ashruhu Arauhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1978), hlm. 277-288. Lihat juga Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* Juz II (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.), hlm. 66.

harus ada ayat lain yang men-*takhsish*. Ayat-ayat yang mengkhususkan dibagi menjadi dua: *Pertama*, ayat yang menjelaskan turunnya bersamaan dengan ayat yang dijelaskan, disebut *takhsish*. *Kedua*, ayat yang menjelaskan turunnya tidak bersamaan dengan ayat yang dijelaskan, disebut *naskh*. Bagi Ibn Hazm, *naskh* adalah pengecualian terhadap keumuman hukum dari segi masa. Seperti ayat yang melarang menikah dengan wanita musyrik secara umum, kemudian datang ayat yang membolehkan menikahi wanita Ahli Kitab.[31]

Naskh hanya berlaku bagi ayat-ayat perintah atau lafadz berita yang menunjukkan perintah dan larangan, serta tidak berlaku bagi ayat-ayat berita. Menurut Ibn Hazm, al-Qur'an dapat me-*nasakh* Hadist dan Hadist dapat me-*nasakh* al-Qur'an, karena segala yang datang dari Rasul sesungguhnya adalah datang dari Allah, maka Hadist yang sahih adalah sejajar dengan al-Qur'an dari segi kewajiban menaatinya. Hal ini berdasarkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 106; al-Ahqaf [46]: 9; dan an-Najm [53]: 3 dan 4.

Dalam memahami sebuah *nash*, Ibn Hazm selalu melihat dari sisi *zahir*-nya. Hal tersebut membawa kepada pemahaman bahwa seluruh perintah Allah dan Rasulnya menimbulkan hukum wajib, dan larangan-larangannya menimbulkan hukum keharaman kecuali adanya hal yang menunjukkan pengecualian. Dengan demikian, orang tidak boleh mengatakan bahwa sesuatu adalah haram atau halal, kecuali berdasarkan *nash* yang sahih. *Nash* yang umum harus diambil umumnya karena itulah yang zahir, kecuali ada hal yang menjelaskan bahwa yang dimaksud bukan yang *zahir*. Ibn Hazm juga memasukkan makna majasi sebagai makna *zahir nash* jika sudah terkenal pemakaiannya atau ada *qarinah* yang menegaskannya.[32]

---

31 *Ibid*., hlm. 321-333. Penjelasan yang sama juga terdapat dalam Ibn Hazm, *An-Nubad* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997).

32 *Ibid*., hlm. 322. Lihat juga Ibn Hazm, *Al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz II, hlm. 50.

Tentang *as-Sunnah*

Sementara *as-Sunnah* atau Hadits sahih sebagai sumber kedua, menurut Ibn Hazm, bersifat saling melengkapi dengan al-Qur'an. Kedua sumber ini merupakan satu kesatuan yang wajib ditaati. Untuk itu, Ibn Hazm berpendapat bahwa al-Qur'an tidak berperan sebagai penyeleksi atau penyaring terhadap Hadits dalam arti untuk diterimanya suatu Hadits tidak harus terlebih dahulu dihadapkan pada al-Qur'an. Sebaliknya, Hadits tidak berlaku sebagai penyeleksi atau penyaring terhadap al-Qur'an dalam arti Hadits adalah satu-satunya jalan untuk mengerti dan memahami al-Qur'an. Keduanya adalah dua bagian dari wahyu yang saling melengkapi dan tidak terpisah antara satu dengan yang lain.[33]

Hadits meliputi perkataan, perbuatan dan *taqrir* Nabi Muhammad Saw. Baik al-Qur'an maupun Hadits merupakan dua sumber hukum yang saling melengkapi, keduanya mempunyai kekuatan yang sama dalam menetapkan hukum, dan sumbernya sama, yaitu Allah Swt. *Sunnah qauliyyah* yang terdiri dari perintah dan larangan yang memang diambil *zahir*-nya, bahwa perintah menunjukkan kepada kewajiban dan larangan menunjukkan kepada keharaman. Semua itu menuntut untuk dilakukan dengan segera, kecuali ada hal lain yang menunjukkan kebalikannya. *Sunnah fi'liyyah* tidak menunjukkan kepada arti wajib tapi sunnah, karena perbuatan Nabi Saw. bersifat *qudwah*, kecuali perbuatan-perbuatan yang menjelaskan kepada perintah, seperti perbuatan Nabi Saw. yang sebelumnya atau sesudahnya terdapat *nash* tentang perbuatan Nabi Saw. tersebut. Sedangkan *taqrir* nabi menunjukkan pada *ibahah*.[34]

As-Sunnah al-mutawatirah, menurut Ibn Hazm, dipahami sebagai proses transmisi *as-Sunnah* yang kuat dan menyeluruh (*al-kaffah*) hingga sampai kepada Nabi Saw. Ibn Hazm berpendapat bahwa *mutawatir* itu tanpa membatasi jumlah perawi, asalkan *perawi* terjamin dari perbuatan dosa. Pandangan Ibn Hazm ini didasarkan pada tidak adanya argumentasi yang jelas dan kuat

---

[33] *Ibid*., hlm. 288-320.

[34] *Ibid*., hlm. 302.

untuk membatasi jumlah perawi. Jika sebuah Hadist sampai pada derajat *mutawatir*, maka harus diamalkan dan menjadi *hujjah*.

Sedangkan *as-Sunnah ahad* ialah Hadits yang proses transmisinya dari satu *rawi* ke satu *rawi* lain hingga sampai kepada Rasulullah Saw. harus diterima jika diriwayatkan oleh perawi yang *tsiqah*. Keberadaan *Hadist mauquf* dan *mursal* ditolak oleh Ibn Hazm sebagai *hujjah*. Karena menurut Ibn Hazm, tidak semua sahabat nabi adalah orang yang adil, bahkan di antara mereka ada yang murtad dan munafik. Namun, menurut Ibn Hazm, kedua jenis Hadist tersebut dapat diterima menjadi *hujjah* jika ada *ijma'* yang sah terhadap makna Hadist tersebut. Menurut Ibn Hazm, Hadits *mutawatir* dan *ahad* dapat me-*nasakh* al-Qur'an, tetapi *nasakh* hanya terjadi pada masa Rasulullah, maka ketika Rasulullah wafat dan wahyu berhenti, tidak mungkin terjadi *nasakh* kembali. Alasan Ibn Hazm, untuk me-*nasakh* suatu hukum dari *nash* diperlukan *nash* yang lain, dan *nash* tersebut sudah terputus sejak wafatnya Rasulullah. Jika seandainya sebuah *nasakh* baru diketahui setelah wafatnya Nabi Saw., bukan berarti *nasakh* tersebut terjadi setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw.[35]

Tentang *Ijma'*

Sumber hukum berikutnya adalah *ijma'*. Ibn Hazm memahami *ijma'* secara terbatas, yakni hanya pada periode sahabat. Sebab, menurut Ibn Hazm, hanya para sahabat saja yang memahami betul bagaimana sesungguhnya Nabi Saw. mengkonsepsikan tentang *ijma'* (*tauqifi*). Sahabat juga merupakan orang-orang mukmin yang sangat dipercaya pada saat itu dan tidak ada orang-orang mukmin selain mereka. Jadi, *ijma'* orang-orang yang seperti ini adalah *ijma'* seluruh orang-orang mukmin. Sedangkan *ijma'* pada masa sesudah sahabat dipahami sebagai *ijma'* sebagian orang mukmin, bukan *ijma'* seluruhnya. Ibn Hazm mensyaratkan bahwa *ijma'* harus memiliki sandaran, dan sandaran *ijma',* menurut Ibn Hazm, harus

---

[35] *Ibid.,* hlm. 285. Juga dapat dilihat dalam Ibn Hazm, *an-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Qur'an al-Karim*.

berasal dari *nash*. Tidak boleh terjadi *ijma'* tanpa disandarkan pada *nash*, sebab usaha manusia dalam rangka menemukan *illat* tidak mungkin sama dikarenakan perbedaan tujuan dan tabiat mereka.[36]

Ibn Hazm telah menjelaskan arti *ijma'* secara definitif dan membaginya dalam dua bagian. *Pertama*, segala sesuatu yang tidak diragukan lagi keberadaannya sekalipun hanya oleh seorang muslim, seperti dua kalimat syahadat, kewajiban menjalankan sholat lima waktu, keharaman bangkai, darah dan babi, pengakuan terhadap al-Qur'an dan kuantitas zakat. *Kedua*, sesuatu yang telah disaksikan oleh seluruh sahabat tentang perilaku Rasulullah Saw. atau suatu keyakinan bahwa Rasul telah memberitahukan sikap Rasul kepada orang-orang yang hadir di hadapan Rasulullah Saw.[37]

Menurut Ibn Hazm, *ijma'* mesti bersumber dari al-Qur'an dan Hadist. *Ijma'* adalah argumentasi kolektif atas kebenaran yang meyakinkan di dalam Islam. Hal ini sebagaimana dalam Q.S. [4]: 82 dan 115; [3]: 103. Bagi Ibn Hazm, yang menjadi *hujjah* adalah *ijma'* para sahabat. Ibn Hazm menjelaskan dan beralasan bahwa *ijma'* sahabat tidak diperselisihkan oleh siapapun. Oleh karena *ijma'* sahabat tanpa ada perbedaan, maka *ijma'* mereka menjadi *qath'i*, sahih, sebab *ijma'* sahabat adalah *ijma'* yang berdasarkan *nash* al-Qur'an dan Hadist. Prinsip Ibn Hazm ini yang kemudian tidak sepaham dengan Imam Malik yang menjadikan *ijma' ahlu al-Madinah* sebagai *hujjah*. Alasan Ibn Hazm, *pertama*, *ijma'* seperti ini adalah hal yang tidak mempunyai dasar; *kedua*, keutamaan Madinah hanya berlaku pada masa itu saja; *ketiga,* orang yang menyaksikan wahyu adalah para sahabat, sedangkan orang setelah mereka tidak; dan *keempat*, perselisihan umat manusia juga terjadi di Madinah.[38]

---

36 Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma' fi al-Ibdah wa al-Mu'amalah wa al-'Itiqad* (Kairo: Maktabah al-Quds, 1356 H), hlm. 12. Lihat juga dalam Abu Zahra, *Ibn Hazm: Khayatuhu wa 'Ashruhu,* hlm. 348-366.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

Tentang *ad-Dalil*

Sumber keempat adalah dalil. Ibn Hazm menggunakan *ad-dalil* ketika tidak ada *nash* dalam persoalan tertentu, guna menjawab persoalan yang baru yang muncul akibat perubahan sosial. Dalil atau lebih tepatnya *istidlal* adalah kesimpulan yang diambil dari pemahaman terhadap *dalalah an-nash wa al-ijma'*. Oleh karena itu, dalil bukan *qiyas*.[39] Ad-Dalalah min al-ijma', menurut Ibn Hazm, terdiri dari (a) *istishab al-hal,* (b) *aqallu ma qila,* (c) *ijma'* untuk meninggalkan pendapat tertentu, dan (d) *ijma'* tentang universalitas hukum. *Dalalah an-nash,* menurut Ibn Hazm, ada tujuh bentuk sebagai berikut:

Pertama, konklusi dari dua premis yang pada salah satunya tidak memiliki *nash*. Jelasnya, *nash* yang terdiri dari dua proposisi (*muqaddimah*), yaitu *muqaddimah kubro* dan *suqhro* tanpa konklusi atau *natijah*, mengeluarkan *natijah* dari dua *muqaddimah* tersebut dinamakan *ad-dalil*.

*Kedua, p*enerapan syarat yang digantungkan dengan satu bentuk perbuatan tertentu, Penetapan segi keumuman makna, seperti keumuman *fi'il syart.* Contohnya dalam al-Qur'an al-Anfal [8]: 38, "Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu." Zahir dari ayat tersebut adalah orang-orang kafir yang menentang Nabi, tetapi yang dipahami dari keumuman lafadz adalah bukan kekhususan *sabab*, tapi makna yang terkandung adalah umum.

Ketiga, peredaksian satu makna dengan berbagai ungkapan (*dalil al-khitab*), *nash* memiliki makna tertentu, lalu makna tersebut diungkapkan dengan pernyataan lain yang semakna dengan lafadz (*al-mutala'imat*). "Dan kami wajibkan kepada manusia untuk berbuat baik kepada kedua orangtua (Q.S. al-Ankabut [29]:

[39] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* Jilid II, Juz V (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.) hlm. 106-108.

8). Ayat ini menurut Ibn Hazm memberikan pelajaran kepada kita bahwa wajib berbuat baik kepada kedua orangtua, dan perbuatan yang bertentangan dengan itu dilarang termasuk perkataan 'ah' atau *uff.*[40]

Keempat, pemberlakuan hukum asal (mubah) berdasar keumuman *nash* ketika terdapat peristiwa hukum yang tidak ada acuan *nash* kehalalan dan keharamannya.

Kelima, putusan-putusan bertingkat dalam arti yang lebih tinggi berada di atas yang berikutnya walaupun tidak ada *nash* tentang hal itu, atau diistilahkan dengan proposisi berjenjang (*qadhaya mudarrajat*), yaitu pemahaman bahwa derajat tertinggi dipastikan berada di atas derajat yang lain di bawahnya. Ibn Hazm mencontohkan, apabila terdapat pernyataan bahwa Abu Bakar lebih utama dari Umar dan Umar lebih Utama dari Utsman, maka makna lain dari lingkaran tersebut adalah Abu Bakar lebih Utama dari Utsman. Begitu juga dalam Hadist, "Sebaik-baik kamu adalah orang di zamanku (sahabat), setelah itu zaman sesudahnya (*tabi'in*) setelah itu zaman sesudahnya (*tabiit tabi'in*).

Keenam, kesimpulan yang diambil dalam logika kebalikan setara atau *aks qadaya* (kebalikan proposisi), di mana bentuk proposisi *kulliyat, mujab kulliyat* dibalik dalam bentuk proposisi *juz'iyyat, mujab juz'iyyat,* seperti pernyataan "setiap yang memabukkan adalah *khamr*", dibalik menjadi "sebagian dari hal yang diharamkan adalah yang memabukkan".

Ketujuh, konsekuensi logis dari makna *lafadz* suatu *nash*. Cakupan makna yang merupakan keharusan untuk menyertai makna yang dimaksud, atau suatu *lafadz* mempunyai makna hakiki, tetapi juga memiliki beberapa makna yang otomatis melekat padanya. Pengacuan makna lain yang tidak terlepas makna tersebut dinamakan dengan *ad-dalil*. Seperti ungkapan "Zaid sedang menulis", dalam kalimat ini mengandung makna bahwa Zaid itu hidup, mempunyai anggota badan yang dapat digunakan untuk menulis.

[40] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz VII, hlm. 2-32.

Tentang *Qiyas*

Ibn Hazm adalah penerus Abu Dawud az-Zahiri, seorang pendiri mazhab Zahiriyyah. Dalam mengenalkan ke seluruh dunia Islam, Andalusia khususnya, mazhab ini banyak mendasarkan fatwa-fatwanya pada *zahir an-nash*, dan menolak penggunakan dimensi-dimensi *bathin an-nash*. Ibn Hazm secara khusus membahas masalah *qiyas* pada kitab *al-Muhalla* buku jilid II, juz VIII, dengan judul *Ibthal al-Qiyas.* Penolakan terhadap *qiyas* ini sebenarnya juga dibahas secara khusus dalam karya Ibn Hazm yang lain, *Mulkhis fi Ibtal al-Qiyas*.[41] Menurut Ibn Hazm, *nash* diturunkan untuk kemaslahatan manusia, tetapi setiap *nash* hanya terkait dengan masalah tertentu saja, tanpa *illat* yang bisa diterapkan pada masalah yang lain. Karena al-Qur'an dan Hadist sudah mencakup semuanya, Ibn Hazm juga menolak dalil yang dijadikan pegangan pengguna *qiyas*, seperti dari Q.S. an-Nahl [16]: 66-67, dan Q.S. al-Hasyr [59]: 2. Ibn Hazm lebih memilih untuk berprinsip bahwa *an-nash* memberi patokan yang sudah sangat jelas. Hal itu sebagaimana dalam Q.S. al-'A'raf [7]: 33.

Secara singkat dapat dijelaskan bahwa penolakan *qiyas* Ibn Hazm semata-mata karena keterpasungan penalaran yang dikembangkan dalam *qiyas*. Hal itu berbeda dengan konsep *al-burhan* (*ad-dalil*) yang menurutnya lebih fleksibel. Dengan demikian, secara substantif sesungguhnya tidak ada yang spesial dari penolakan dan penerimaan *qiyas,* karena keduanya masih dalam satu rel, yaitu bagaimana merumuskan suatu konstruksi pemahaman dan penetapan hukum yang ditetapkan di luar ketetapan dari *nash.*

Studi Agama-agama

Pemikiran Ibn Hazm berikutnya ialah dalam studi agama-agama. Gagasan besar Ibn Hazm ini lahir oleh karena interaksinya dengan masyarakat Nasrani ataupun masyarakat Yahudi yang ting-

---

[41] Ibn Hazm, *Mulkhis fi Ibthal al-Qiyas wa al-Ra'y wa al-Istikhsan wa at-Taqlid wa at-Ta'lil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1969), hlm. 3- 78.

gal bersama Ibn Hazm di Cordoba. Andalusia secara umum adalah masyarakat pluralis. Di dalamnya berbagai golongan dan agama dapat hidup berdampingan dengan damai. Bagaimanapun interaksi ini memberi pelajaran sekaligus pancingan dan dorongan bagi Ibn Hazm untuk mengkaji lebih jauh tentang pokok-pokok sejarah dan pemahaman tentang agama Nasrani dan Yahudi yang kemudian menjadi landasan bagi bangunan keyakinan kedua komunitas tersebut.

Dorongan tersebut lahir karena bagi Ibn Hazm pengetahuan berperan penting dalam membentuk pemahaman tentang keagamaan yang mereka anut. Bagi Ibn Hazm, ada banyak pemahaman dan sejarah yang harus dikritik. Pemahaman dan sejarah yang hendak diluruskan tersebut tentu tidak serta merta menjadikan mereka sadar atas kekeliruan yang ada. Alih-alih mau meluruskan, yang terjadi justru polemik dan penolakan. Untuk menghidari hal tersebut, Ibn Hazm menggunakan media penulisan sebagai cara ilmiah yang dapat dilakukan.[42]

Namun, bukan berarti diskusi itu tidak penting, justru dalam konteks studi Ibn Hazm tentang Yahudi dan Nasrani ini peran diskusi amat membantu upaya pengembangan pemahaman Ibn Hazm. Diskusi tersebut dilakukan oleh Ibn Hazm bersama Samuel Ibn an-Naghrila. Bahkan hasil diskusi tersebut dibukukan oleh Ibn Hazm dalam salah satu risalahnya yang berjudul *Al-Rad 'ala Ibn an-Naghrila*. Di samping Ibn Naghrila, Ibn Hazm juga berdiskusi dengan Ismail ibn Yunus dan masyarakat Yahudi lainnya yang dianggap representatif dan memiliki pengetahuan tentang bahasa Ibrani, bahasa kitab Taurat.

Gagasan yang dituangkan tersebut pada intinya berkaitan dengan pandangan atau pemahaman yang ada di kalangan masyarakat Yahudi yang menurutnya kurang tepat. Hal ini karena, menurut Ibn Hazm, terkait dengan autentisitas Kitab Taurat yang dijadikan

[42] Untuk itulah Ibn Hazm menulis *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal* sebanyak tiga jilid. Di samping itu, ia juga menulis *al-Asl wa al-Furu'* yang membahas tentang kajian-kajian keagamaan (*religious studies*).

rujukan oleh masyarakat Yahudi, identitas keagamaan dan perilaku para pemimpin masyarakat Yahudi dari waktu ke waktu. Pokok-pokok ajaran yang tertuang dalam dokumen-dokuman primer tersebut dijadikan sebagai rujukan dan sandaran bagi keyakinan di kalangan Yahudi, seperti *al-Asfar al-Khamsah*. Semua itu oleh Ibn Hazm ditelaah baik dari sisi kritik historisnya (*an-naqd al-khariji*) maupun dari sisi kritik teksnya (*an-naqd an-nash*).

Tidak dipungkiri bahwa studi-studi agama pada era Ibn Hazm masih banyak menggunakan metode-metode yang berujung pada sikap apologetis dan polemis. Tetapi, bagaimanapun pemikiran Ibn Hazm telah memberikan warna tersendiri dan sekaligus memberikan kontribusi yang signifikan bagi tradisi studi agama-agama di kalangan intelektual Islam berikutnya.

Cinta dan Kasih Sayang

Pemikiran Ibn Hazm berikutnya adalah konsep *al-hubb wa al-mahabbah* (cinta dan kasih sayang). Sebagaimana telah dijelaskan di atas, gagasan Ibn Hazm tentang cinta adalah gagasan yang sangat inspiratif. Ibn Hazm merumuskan tentang konsep autobiografi dan konsep kasih sayang atau *mahabbah* secara bersama-sama. Ia mengkonsepsikan kasih sayang dari yang penuh dengan emosi sampai dengan kasih sayang yang sangat sofistik dan filosofis. Pada saat yang sama pula konsepsi-konsepsi tersebut diekspresikan dalam bahasa puitik yang mendalam dan bahasa prosa yang elegan. Ada kesan subjektivitas yang amat kuat tetapi justru melahirkan nalar-nalar objektif.

Memang bahwa gagasan tentang kasih sayang sudah mulai didiskusikan oleh Plato baik bersama gurunya Sokrates maupun bersama kawan-kawannya. Ada kemungkinan Ibn Hazm terinspirasi dari para filsuf Yunani. Tetapi, pengalaman subjektif Ibn Hazm sendirilah yang memberikan warna khas dan menjadikan gagasan tersebut begitu kuat baik dari sisi konsep maupun penuturan.

Cinta seakan tidak bisa lepas dari sosok Ibn Hazm. Bahkan menurut penulis, Ibn Hazm adalah satu-satunya tokoh intelektual

muslim yang begitu terbuka dan apa adanya sebagai seorang manusia. Itu semua terdeskripsikan dalam cinta. Cinta dalam pemikiran Ibn Hazm sebagai seorang manusia dan seorang pemikir, bukan cinta dalam pemikiran Rabi'ah al-Adawiyyah sebagai seorang sufi. Ketika masih muda Ibn Hazm punya pengalaman yang begitu terkesan. Ketika masih remaja, ia jatuh cinta kepada seorang gadis berambut pirang. Sejak itu, ia tidak mengagumi gadis berambut hitam, meski pemiliknya sangat molek. Itulah kecenderungan Ibn Hazm sejak saat itu. Dirinya tidak pernah mengagumi lagi kecuali rambut pirang.[43]

Kegilaan dan konsepsinya tentang cinta dituangkan Ibn Hazm dalam *Thauq al-Hamamah* (Kalung Merpati). Menurutnya, cinta pertamanya bersemi ketika ia berusia 18 tahun. Sementara gadis pujaannya yang berambut pirang itu berumur 16 tahun. Ia mengatakan bahwa pujaannya itu seorang yang cantik, bertabiat baik, dan bertubuh sintal. Si gadis pun pandai bernyanyi dan memetik kecapi, yang menjadi tren kala itu. Ibn Hazm tergila-gila. Setiap hari ia selalu menanti gadis itu lewat di depan pintu rumahnya. Begitu gadis pujaannya muncul, Ibn Hazm langsung menguntitnya. Seperti remaja pada umumnya, kisah cinta Ibn Hazm penuh dengan romantika. Jika dikejar, si gadis berlalu dengan malu-malu dan wajahnya merona merah. Tentang perilakunya yang terbuai itu Ibn Hazm menulis,

> Saya ingat benar bagaimana ketika saya selalu pergi ke ruangan tempat ia tinggal. Rasanya saya selalu ingin menuju pintu itu agar bisa dekat dengannya. Begitu ia melihat saya di dekat pintu, dengan gerakan lemah gemulai ia pergi ke tempat lain. Saya pun menguntitnya sampai ke pintu rumah tempat ia tinggal.[44]

Sayang, kisah cinta dua sejoli ini tidak berlangsung lama. Ketika berumur 20 tahun, Ibn Hazm dan keluarganya pindah ke Almeria. Tentu saja gadisnya tidak ikut pindah. Malah tidak berapa

---

[43] Ibn Hazm, "Tawq al-Hamamah," hlm. 123.

[44] *Ibid*., hlm. 230.

lama kemudian gadis itu meninggal dunia. Dunia Ibn Hazm terasa gelap saat mendengar kabar itu. Dalam Tauq al-Hamamah, ia ungkap kegalauannya, "Ketika mendengar ia meninggal, saya berumur 20 tahun. Sejak mendengar ia meninggal saya tidak menukar baju selama tujuh bulan. Selama itu pula mataku tidak pernah kering dari air mata. Demi Allah, hingga kini kepergiannya itu selalu membawa lara di hati."[45]

Selama hidupnya Ibn Hazm pernah jatuh cinta sebanyak tiga kali. Cintanya yang pertama ia tumpahkan kepada pembantunya yang kemudian ia nikahi ketika Ibn Hazm berusia di bawah 20 tahun. Tapi, umur istrinya tidak panjang. Ketika istrinya yang lebih muda darinya itu meninggal dunia, ia larut dalam kesedihan dan menangis berbulan-bulan, meski seperti pengakuannya ia adalah orang yang sulit mencucurkan air mata. Ia jatuh sakit sekian lama, bahkan sempat kehilangan sebagian ingatannya, meski ia kemudian sembuh. "Demi Allah, hingga kini aku tidak pernah lagi merasa bahagia. Kehidupan setelah kepergiannya tidak nyaman lagi. Aku terus mengenangnya dan tidak lagi menemukan kesenangan dari selainnya," ungkanya. Untuk itu, akhirnya Ibn Hazm merumuskan suatu pemahaman bahwa "cinta awalnya permainan dan akhirnya kesungguhan. Dia tidak dapat dilukiskan, tetapi harus dirasakan agar diketahui. Agama tidak menolaknya, syariat pun tidak melarangnya".

Ibn Hazm, sebagaimana ulama dan agamawan, menyatakan bahwa cinta yang terbesar adalah cinta kepada Allah dan cinta antara sesama manusia yang dijalin kerana Allah Swt. Cinta antara sesama manusia, antara lain cinta antara lawan jenis, jika terjalin karena Allah, pasti diliputi oleh kesetiaan dan kesucian.

Tafsir dan Hadits

Studi tafsir dan Hadits menjadi bagaian dari bidang yang ditekuni oleh Ibn Hazm, meskipun karyanya yang khusus dalam bidang

---

[45] *Ibid*., hlm. 230.

tafsir maupun Hadits dapat dikatakan tidak ada dan bukan berarti sama sekali ia tidak menggunakan kedua ilmu tersebut. Gurunya yang bernama Ibn al-Jassur yang terkenal dengan ahli Hadits menjadi bukti bahwa Ibn Hazm memiliki pengetahuan yang mumpuni dalam kedua bidang tersebut. Paradigmanya tentang fikih Zahiri dan pemikiran Zahirisme Ibn Hazm secara langsung maupun tidak langsung mengharuskannya memahami al-Qur'an dan Hadits lebih matang karena memang persoalan Zahiriyyat *an-nash* seakan tidak pernah keluar dari al-Qur'an dan Hadits.

Oleh karena itu, menelah pemikiran tafsir dan Hadits yang dikembangkan Ibn Hazm, berarti menelaah tentang proses pemahaman al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibn Hazm dalam konteks kepentingan hukum. Jika demikian, maka rujukan utama kajian tafsir Ibn Hazm ialah *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*.[46] Pada juz II khususnya, Ibn Hazm membicarakan tentang konsep Hadist secara mendalam. Sedangkan tentang studi al-Qur'an, Ibn Hazm memang tidak banyak mengkajinya. Hal itu mungkin karena berangkat dari perspektifnya tentang eksistensi bahasa al-Qur'an yang menurutnya sudah jelas (*muhakamah*) sehingga tidak perlu ditelaah lebih lanjut. Asumsi tersebut tentunya masih perlu dibuktikan lagi dengan studi sejarah tafsir. Meskipun sudah dilakukan oleh beberapa sarjana,[47] namun demikian bukan berarti tidak ada ruang untuk melakuan penafsiran, bahkan jika dapat dikompilasikan secara utuh. Gagasan tafsir al-Qur'an Ibn Hazm yang tersebar dalam berbagai karya kemungkinan besar sangat menarik dan banyak mendapat perhatian, termasuk di antaranya adalah tafsir tentang status Maryam sebagai nabi perempuan, tentang *'ijaz* al-Qur'an, dan masih banyak lainnya.[48]

---

46 Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz II (*as-Sunnah*), Juz III dan VII (*al-istidlal wa dalil*), Juz IV (*an-naskh*).

47 Lihat, Muhammad Adullah Abu Sha'ilik, *Ibn Hazm wa Arauhu fi 'Ulum al-Qur'an wa at-Tafsir* (Amman: Dar at-Tabsyir, 2002).

48 Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal*, Juz 1 & II (Kairo: Dar al-Hadits, 2010). Lihat juga *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz VI, hlm. 13.

Filsafat dan Kalam

Pemikiran Ibn Hazm berikutnya adalah filsafat, kalam, logika, dan bahasa. Keempat gagasan tersebut penulis himpun menjadi satu kesatuan pemikiran karena keempat komponen itu saling mengisi dan saling mewarnai. Di samping itu, secara rinci keempat kajian tersebut akan dijelaskan ulang di bab tiga dan bab empat. Semuanya, meminjam bahasanya al-Jabiri, berada pada ruang nalar *burhani* yang sebenarnya diorientasikan untuk membongkar hegemoni nalar *bayani* yang berkembang di belahan Islam bagian timur.[49]

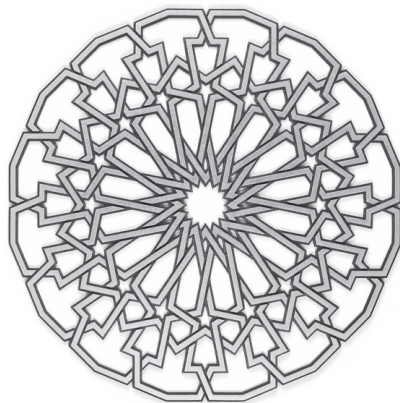
Dalam konteks kajian atas pemikiran tersebut, ada kesan keseriusan yang lebih karena berkait dengan pola-pola penalaran dan pewacanaan. Tetapi, jika sistematisasinya jelas, gagasan-gagasan tersebut ada dalam ruang komposisi yang fleksibel dan nyaman untuk disusun ulang. Telaah atas gagasan Ibn Hazm tersebut paling menantang karena Ibn Hazm sendiri tidak menulis gagasan tersebut secara sistematis dan utuh kecuali yang terdapat dalam *at-Taqrib lil Had al-Mantiq*. Upaya menantang tersebut telah dilakukan secara serius di antaranya dilakukan oleh Anwar Khalid al-Za'bi, Roger Arnaldez,[50] dari kalangan orientalis. Sementara dari kalangan intelektual muslim ada Salim Yafut,[51] Anwar Khalid al-Za'bi,[52] dan masih banyak lainnya.

---

[49] 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1989), hlm. 310.

[50] Roger Arnaldez, *Grammaire et Theologique Chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris: J. Vrin, 1956).

[51] Salim Yafut, *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi, bi al-Magrib wa al-Andalus* (Dar al-Baidha: Dar at-Tsaqafah, 2006).

[52] Anwar Khalid al-Za'bi, *Zahiriyyatu Ibn Hazm al-Andalusi Nahdariyyat al-Ma'rifat wa Manahij al-Bahts* (Amman: al-Ma'had al-Malki, 1996).

BAB IV

FILSAFAT IBN HAZM

Pendahuluan

Tidak mudah mengidentifikasi gagasan-gagasan kefilsafatan Ibn Hazm, karena secara khusus ia tidak menulis tentang filsafat. Ketika proses identifikasi gagasan sulit dikerjakan, maka upaya untuk menelusuri dan merumuskan gagasan-gagasan kefilsafatan Ibn Hazm tentunya akan lebih sulit. Sama halnya dengan kritik gagasan yang dialamatkan kepada gagasan kefilsafatan Ibn Hazm, tentunya harus terlebih dahulu menyelesaikan dua persoalan di atas. Jika identifikasi dan rumusan tidak ditemukan, maka kritik pun tidak mungkin dilakukan.

Berbagai kesulitan pasti selalu ada solusinya, termasuk juga dengan penulisan tema ini. Solusi tersebut di antaranya dengan konsisten menggunakan suatu metodologi yang dipiih dan tentunya sesuai dengan objek kajian yang ada. Secara sederhana, metodologi untuk mengidentifikasi gagasan filsafat Ibn Hazm, dalam tulisan ini, diibaratkan jala yang akan digunakan untuk menjaring gagasan yang terserak pada ribuan lembar karya-karya Ibn Hazm. Tentu ada gagasan yang terjaring dan tidak terjaring, semua itu dimaklumi karena jaring yang digunakan mungkin hanya tepat untuk mendapatkan apa yang memang telah didapatkan.

Setelah identifikasi dengan metode di atas, proses selanjutnya adalah sistematisasi gagasan-gagasan sesuai dengan pola yang dimungkinkan dari materi-materi yang terkumpul. Dengan demikian, sistematisasi di sini sangat fleksibel tapi tetap disusun sedemikian rupa sehingga lebih harmonis. Sistematisasi mengandaikan terjadinya kesalingterkaitan antara satu tema kajian dengan

tema kajian yang lain sehingga tidak ada tumpang tindih gagasan dan berbenturan antara satu gagasan dengan gagasan lainnya.

Akhirnya, jika dimungkinkan karena memang mensyaratkan selesainya dua tahapan di atas, bagian ini akan diakhiri dengan kritik gagasan. Kritik gagasan ini diperlukan bukan untuk menghancurkan gagasan yang telah dibangun sebelumnya, tetapi untuk mengasah kembali gagasan kefilsafatan Ibn Hazm agar betul-betul menjadi lebih jernih dan *genuine*. Pada saat yang sama gagasan tersebut akan semakin tampak interaksinya dengan realitas kekinian yang artinya menjadi tetap hidup dan dapat dijadikan sebagai bahan refleksi.

Tema Kajian

Untuk memudahkan proses dan identifikasi, istilah tema kajian sengaja dipilih dan digunakan dalam tulisan ini untuk mencari dan memilah gagasan-gagasan Ibn Hazm tentang fislafat. Tema-tema kajian tersebut meliputi (1) *al-falsafah*, (2) *al-manhaj*, (3) *al-ma'rifah,* (4) *al-lughah,* (5) *al-'aql*, (6) *al-mantiq*, (7) *al-hub*, (8) *al-akhlaq*, (9) *at-tarikh*, dan (10) *al-milal*. Kesepuluh tema ini akan dijelaskan secara singkat untuk memberi gambaran awal tentang rancang bangun pemikiran kefilsafatan Ibn Hazm.

Al-Falsafah

Ibn Hazm beberapa kali menggunakan kata *al-falsafah* dalam karya-karyanya, terutama dalam *al-Fisal*. Tapi, oleh Ibn Hazm kata tersebut tidak diterjemahkan secara harfiah. Ibn Hazm langsung fokus pada usaha merumuskan filsafat yang cukup komprehensif dan moderat. Menurutnya, makna, hasil, dan tujuan yang hendak dicapai dari mempelajari filsafat ialah semata untuk memperbaiki jiwa agar dapat memilih yang terbaik dalam kehidupan ini, memilih perjalanan terbaik menuju kehidupan berikutnya, dan menentukan pilihan kebijakan dan model sosial terbaik bagi masyarakat. Makna dan tujuan tersebut, menurut Ibn Hazm, sama persis

dengan tujuan yang diinginkan oleh syari'ah. Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, pemaknaan filsafat yang demikian itu tidak akan menimbulkan perbedaan antara para ulama dengan filsafat pada satu sisi, dan para ulama dengan syari'at pada sisi lain. [1]

Menurut Ibn Hazm, jika ada pandangan atau pendapat yang mempertentangkan filsafat dengan syari'at, maka orang yang berpendapat demikian itu berarti tidak tahu sama sekali arti filsafat. Karena menurut Ibn Hazm, filsafat berfungsi sebagai penjelas dan pembeda antara yang diangap sebagai yang utama (*al-fadha'il*) dan sesuatu yang hina (*al-rada'il*). Filsafat juga memiliki peran penting dalam terbentuknya *al-barahin* (argumen-argumen yang didemonstrasikan melalui penalaran secara logis dengan memenuhi ketentuan-ketentuan yang berlaku) yang berfungsi sebagai pembeda antara yang benar (*al-haq*) dan yang salah (*al-bathil*). Maka, apakah kemudian hanya filsafat semata yang dapat menentukan kebenaran? Tentu jawabannya tidak karena Ibn Hazm sadar betul bahwa filsafat juga bukan segala-galanya.

Untuk menjawab pertanyaaan di atas Ibn Hazm lebih memilih untuk mengurai suatu gagasan tentang pentingnya harmoni antara dimensi esoterik (*al-batin*) dan dimensi eksoteris (*az-zahir*) suatu realitas, atau dalam konteks manusia berarti dimensi spiritual dan dimensi non-spiritual. Di mana sisi batin manusia harus mampu menemukan keutamaan yang hakiki sebagaimana juga

[1] Ibn Hazm, *Al-Fisal fi Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal*, Juz I (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), hlm. 222. Untuk lebih jelas, berikut ini pemaparan Ibn Hazm:

الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد، وحسن السياسة والرعاية ، وهذا نفسه لاغيره هو الغرض فى الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة،فيقال لمن انتمى إلى الفلسفة بزعمه وهوينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها: أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل؟ موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل؟ بلا بد من: بلى ضرورة.

pada dimensi lahir manusia untuk tidak jatuh pada kerendahan dan kenistaan hidup.

Prinsip-prinsip inilah yang kemudian dipegang oleh Ibn Hazm sehingga baginya filsafat bukanlah gagasan yang dirumuskan untuk menghancurkan konsep-konsep yang telah dibangun oleh agama. Untuk itu, Ibn Hazm menolak mentah-mentah gagasan filsafat al-Kindi yang menerjemahkan metafisika Aristoteles untuk digunakan dalam merumuskan ulang gagasan ketuhanan dalam Islam. Menurut Ibn Hazm, rumusan dan fungsi filsafat yang demikian adalah salah penggunaan.

Al-Manhaj

Langkah awal yang dilakukan oleh Ibn Hazm adalah dengan merumuskan konsepsinya tentang metode, metode penalaran (*al-manhaj al-bakhts*), atau khususnya tentang *al-manhaj* itu sendiri. Bagi Ibn Hazm, metode adalah serangkaian cara yang digunakan untuk mencari atau menggali pengetahuan. Cara tersebut tidak cukup dengan sekadar mendengar atau yang dikenal dengan metode *thalaqqi* atau *sima'i* semata. Pencarian dan penelusuran pengetahuan harus mendalam sehingga pengetahuan yang diyakini atau diketahui memang benar secara ilmiah.[2]

Proses penggalian dan pendalaman tersebut dilakukan dengan pola *al-istidlal* dan *an-nadhar* atau *al-burhan* dalam segala macam pengetahuan yang hendak didiskusikan. Untuk itu, Ibn Hazm menolak tradisi *taqlid* dalam segala bidang apapun. Pada titik di atas metode *istidlali* merupakan salah satu metode yang diusung oleh Ibn Hazm. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab dua, metode *istidlali* ini memang banyak digunakan dalam proses penetapan hukum. Tetapi, bukan berarti di luar konteks hukum metode ini tidak diterapkan. Ibn Hazm menggunakan penalaran *burhani* sebagai suatu konstruksi epistemologis untuk menopang gagasan-

---

[2] Penjelasan tentang metode lain yang lebih luas dalam Anwar Khalid al-Za'bi, *Zahiriyyatu Ibn Hazm al-Andalusi*, hlm. 47-67.

gagasannya yang justru sangat tekstual.[3]

Metode berikutnya adalah metode debat atau *al-manhaj al-mujadalah*. *Mujadalah* merupakan salah satu metode yang kembangkan dalam proses pemahaman pengetahuan. Metode ini biasanya dilaksanakan dalam bentuk diskusi dan perdebatan yang digelar secara terbuka. Dalam konteks masyarakat Arab, debat merupakan salah satu cara yang sudah menjadi tradisi dalam penggalian pengetahuan. Ibn Hazm sendiri menyadari adanya tradisi berpolemik (*mujadalah*) yang kurang baik sehingga agama pun tidak menyukai orang-orang yang suka berpolemik tanpa tujuan jelas atau untuk sesuatu yang bathil. Bagi Ibn Hazm, jika polemik itu dilakukan untuk kepentingan penggalian keilmuan, maka metode berpolemik sah-sah saja untuk digunakan bahkan dianjurkan. Meski banyak diapresiasi oleh kalangan orientalis, tetapi mereka juga menunjukkan bahwa tradisi berpolemik ini justru kemudian menjadi titik lemah dari studi-studi agama yang dilakukan oleh Ibn Hazm.

Metode lain yang diusung oleh Ibn Hazm adalah eksperimentasi. Metode ini merupakan bagian dari beberapa metode lain dalam proses penemuan suatu kebenaran. Bagi Ibn Hazm metode eksperimentasi diperlukan bagi pengembangan keilmuan. Metode ini biasanya digunakan untuk memahami suatu objek kajian sehingga terbukti manfaat dan *mafsadat*-nya.[4]

Al-Ma'rifah

Tentu Ibn Hazm tidak bicara secara langsung tentang filsafat pengetahuan. Tetapi, pemikiran pengetahuan Ibn Hazm perlu

---

[3] Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi al-Islami,* hlm. 312.

[4] Ibn Hazm, "Risalah fi Mudawat an-Nufus," hlm. 345. Ibn Hazm menulis sebagai berikut:

لا تضر بنفسك فى أن تجرب بها الأراء الفاسدة لترى المشير بها فسادها فتهلك فإن ملامة ذى الرأي الفاسد لك على مخالفته وأنت ناج من المكاره خير لك من أن يقدرك ويندم كلاكما وأنت قد حصلت فى مكاره.

dimasukkan ke dalam ranah filsafat. Usaha tersebut diperlukan untuk memperkaya kajian filsafat Islam dan sekaligus memberi makna lebih dalam terhadap gagasan yang disumbangkan oleh Ibn Hazm. Pengetahuan menjadi bagian penting dari gagasan kefilsafatan Ibn Hazm karena beberapa alasan. *Pertama*, konsepsi tentang pengetahuan ditulis secara khusus oleh Ibn Hazm dalam risalah *Maratib al-'Ulum*. *Kedua*, Pengetahuan memiliki posisi strategis bagi pengembangan peradaban masyarakat.[5] *Ketiga*, perspektif pengetahuan Ibn Hazm menjadi bagian dari *mainstream* Zahirisme, sehingga pengetahuan dikonsepsikan dari perspektif ideologi tersebut. Salah satu contohnya, bahwa ideologi ini dibangun di atas kepercayaan penuh pada penalaran *lughawiyyah* dan mendorong pentingnya ide-ide independen daripada meniru dan mengikuti (*taqlid*) orang lain.

Al-Lughah

Al-lughah atau bahasa menjadi bahasan pokok yang tidak dilepaskan dari intelektualitas Ibn Hazm. Lingkungan yang akrab dengan diskursus bahasa menjadi salah satu faktor pendukung posisi Ibn Hazm untuk menempatkan bahasa sebagai faktor dominan dalam pergulatan intelektualitasnya.[6] Selain itu, sasaran orientatif yang dikehendaki oleh Ibn Hazm menggunakan aspek bahasa. Sasaran yang paling sering dijadikan pedoman adalah suatu prinsip bahwa bahasa memiliki makna yang khas. Menurutnya, bahasa, pada kenyataannya, tidak dianggap sebagai realitas yang ditetapkan oleh Allah. Bahasa ditetapkan dengan cara yang sederhana untuk menemukan dan mengungkapkan kebenaran. Dalam bahasa, bagaimanapun ada asal-usul bahasa (*ashl al-lughah*). Oleh karena itu, Ibn Hazm berpendapat bahwa upaya menghilangkan bahasa atau menghilangkan peran bahasa (*ibthal al-lughah*) dalam seluruh

---

5 Ibn Hazm, "Risalah Maratib al-'Ulum," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid II, Juz III (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 61.

6 Said al-Afghani, *Nadharat fi al-Lughat 'inda Ibn Hazm al-Andalusi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1969), hlm. 4-5.

konstruk pemikiran manusia adalah sia-sia.

Tujuan utama dari bahasa adalah pemahaman bersama (*at-tafahum*) yang berarti kejelasan, ketulusan, integritas pemikiran dan kejujuran, jauh dari segala bentuk ekspresi yang penuh teka-teki atau misterius. Kesempurnaan bahasa ini lahir dan diberikan dari bentuk eksternal atau *zahir al-lughah,* yakni arti sebenarnya diungkapkan tanpa risiko kebingungan dan kesalahpahaman.[7] Kata, bagi Ibn Hazm, dalam dirinya sendiri memiliki dalil dan makna. Makna menunjukkan kapasitas yang ada di dalam dirinya sementara dalil menunjukkan kapasitas yang dibangun oleh pembaca terhadap kata tersebut. Setiap orang harus menaruh perhatian pada makna yang tepat tanpa menggantikannya dengan makna subjektif.

Al-'Aql

Akal atau penalaran juga termasuk bagian dari konsep-konsep kunci dalam pemikiran filsafat Ibn Hazm. Menurutnya, akal menempati kedudukan strategis dalam proses penalaran, apapun objek penalarannya. Tidak akan tumbuh dan berkembang suatu agama dan masyarakat, tanpa kontribusi dari kreativitas akal-penalarannya. Posisi trategis akal yang diusung oleh Ibn Hazm ini mungkin akan berseberangan dengan tradisi penalaran Zahirisme yang ia yakini. Tetapi, fakta yang terjadi justru sebaliknya. Ibn Hazm tidak mempertentangkan keduanya, karena Zahirisme juga mempunyai landasan rasionalitas yang jelas sebagaimana juga posisi dan peran akal dalam kajian keagamaan yang diusungnya.

Ibn Hazm menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan akal adalah kapasitas (*al-quwwah*) yang dimiliki oleh jiwa untuk membedakan sesuatu (objek) sesuai kategori dan/atau substansinya.[8] Menurut Ibn Hazm, kapasitas ini hendaknya dimanfaatkan betul karena tanpa peran akal kita tidak dapat berbuat banyak di dalam

---

[7] Ibn Hazm, "At-Taqrib li Had al-Mantiq," dalam Ikhsan Abbas (ed), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi* (Beirut: Dar al-Faris, 2009), hlm. 91-356.

[8] Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal*, Juz I, hlm. 213.

memahami, mengarahkan, dan mengembangkan sesuatu apapun. Dengan demikian, salah satu hal yang ditekankan oleh Ibn Hazm adalah pentingnya peran akal bagi pemahaman. Ibn Hazm juga menjelaskan batas maksimal akal ketika harus dihadapkan pada kenyataan *nash* al-Qur'an sebagai firman Allah. Artinya, meskipun Ibn Hazm mengakui urgensi akal, tapi dalam hal proses penalaran atau *reasoning*, Ibn Hazm menganjurkan agar tetap berhati-hati. Itulah salah satu faktor yang menguatkan sikap Ibn Hazm dalam menolak *qiyas* (analogi). Bagi Ibn Hazm, *qiyas* merupakan proses penalaran yang tidak tepat apalagi jika yang dihadapi adalah *nash* dengan paradigma penalarannya tersendiri yang khas, sebagaimana telah dijelaskan dalam konsepsi tentang bahasa.

Nalar memainkan konsep-konsep penting dalam pemahaman Ibn Hazm. Akal memiliki peran penting dalam setiap pemahaman fakta-fakta. Menurut Ibn Hazm, penggunaan penalaran untuk memahami fakta-fakta dalam situasi tertentu merupakan suatu keharusan, meskipun kadang nalar tidak sepenuhanya mampu mengidentifikasi karakter etika atau agama. Dalam konteks wahyu, akal memiliki perannya tersendiri yang unik, meskipun peran dasarnya tetap komplementer. Dalam memahami bahasa agama, bagi Ibn Hazm, penggunaan nalar untuk menafsirkan teks adalah kepastian, tetapi juga harus disadari akan bahaya *over-elaborating* dan keluar dari arti yang sebenarnya sudah jelas. Kadang-kadang orang terkesan dengan kemampuan penalarannya untuk menyelidiki misteri realitas, tetapi semua yang muncul adalah perselisihan tentang apa isi, dan arti teks, serta hukumnya. Dalam pandangan Ibn Hazm, fokus pada makna nyata dari teks dan mempertahankan otonomi Allah merupakan solusi praktis bagi problem tekstualitas.

Dengan demikian, Ibn Hazm menekankan pentingnya penalaran dalam memahami teks dan sumber-sumber pengetahuan yang otoritatif dalam konteks agama. Bagi Ibn Hazm, akal menjadi sumber, pijakan, atau landasan bagi tumbuh kembangnya pengetahuan, termasuk pengetahuan tentang mana yang terbaik. Tolok ukur moralitas, bagi Ibn Hazm, juga tidak lepas dari peran akal.

Al-Hubb

Jika dibandingkan dengan tema kajian lain yang digeluti Ibn Hazm, pemikirannya tentang cinta (*al-hubb*) merupakan gagasan yang sangat sistematis dan liberal. Itulah yang memudahkan para pembaca untuk merefleksikan lebih dalam terhadap pandangan Ibn Hazm tentang cinta. Bahkan, gagasan Ibn Hazm tentang cinta adalah wujud dari filsafat cinta itu sendiri. Cinta yang ditulis oleh Ibn Hazm tidak sekadar deskripsi, tetapi juga sistematisasi dan refleksi, baik melalui konsepsi gagasan maupun melalui simbol-simbol kebahasaan yang dituangkan dalam puisi dan prosanya.[9] A.J. Arberry menulis,

> In *The Ring of the Dove* we find these various tendencies and influences meeting together, to form a perfect blend of sacred learning and profane delectation. Ibn Hazm never lets us forget that he is a Moslem, with a reverence for and an expert knowledge of the traditional-Moslem values and sciences.[10]

Gagasan tentang cinta Ibn Hazm dalam kitab *Thauq al-Hamamah* ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Spanyol, Perancis, Inggris, dan bahasa lainnya. Dalam tradisi sastra Arab klasik, burung merpati simbol cinta, dan kalung merupakan refleksi atas ikatan. Maka, *thauq al-hamamah* dapat diartikan sebagai ikatan cinta. Karya sastra ini dianggap fenomenal karena uraiannya yang luas tentang permasalahan cinta dan lebih jauh lagi dalam kehidupan manusia secara umum. Di samping itu, karya ini juga dukung oleh kemampuan Ibn Hazm dalam memahami corak karakter manusia dan rahasianya yang paling dalam. Kitab ini termasuk autobiografi Ibn Hazm, yang mendeskripsikan perasaan dan pengalaman pribadinya. Ibn Hazm telah menggabungkan antara pemikiran cinta dalam ruang-ruang reflektif dan imajinatif tentang realitas sejarah.

---

[9] Ibn Hazm, "Thawq al-Hamamah," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 84-319.

[10] A.J. Arrbery, *The Ring of Dove by Ibn Hazm* (London: Luzac & Company, 1953), hlm. 7.

Al-Akhlaq

Konsep *al-akhlaq* Ibn Hazm tidak identik dengan etika, tapi lebih identik dengan filsafat moral. Pemikiran Ibn Hazm menyentuh dimensi-dimensi praksis, tapi tetap memiliki landasan-landasan filosofisnya. Ibn Hazm melihat wacana dalam konstruksi realitas sebagamana ia melihat realitas dalam konstruksi wacana. Oleh karena itu, tidak tepat menempatkan konsep *al-akhlaq* Ibn Hazm ke dalam teori-teori etika karena etika terlalu teoretis.

Gagasan-gagasan filsafat moral Ibn Hazm disusun secara sistematis melalui satu risalah yang berjudul *al-Akhlaq wa as-Siyar*.[11] Risalah ini menginformasikan tentang sumber atau landasan untuk menentukan suatu kategori baik dan kategori buruk. Di samping itu, kitab ini juga merumuskan upaya-upaya praksis terkait dengan pilihan yang harus diambil dalam melakukan tindakan baik, serta upaya mempertahankan, dan bahkan meningkatkan tindakan baik tersebut. Oleh karena itu, kitab ini tidak semata memperbincangkan masalah-masalah etis semata, tetapi juga membicarakan persoalan kemanusiaan secara umum, dan bahkan kajian tentang pengetahuan juga disingung dalam kitab ini.

Al-Mantiq

Meski Ibn Hazm menulis risalah tentang *mantiq* dan dia tahu betul tentang *mantiq*, tetapi mengapa Ibn Hazm menolak *qiyas*, bukankah *qiyas* itu bagian dari wacana *mantiq*? Itulah salah satu pertanyaan yang mungkin muncul di pikiran pembaca. Yang jelas, gagasan *mantiq* Ibn Hazm jauh lebih luas cakupan maupun dimensinya daripada sekadar persoalan *qiyas*.[12] Dengan gagasan-gagasan logika yang ditawarkan, jelas sekali bahwa Ibn Hazm tidak ber-

---

[11] Ibn Hazm, "Risalah fi Mudawamat an-Nufus" dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jlid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 323-414.

[12] Ibn Hazm, "At-Taqrib li Had al-Mantiq," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 96-356.

maksud menolak pola-pola argumentasi analogis atau *qiyasi* secara umum. Ibn Hazm hanya menolak pola analogis dalam hukum Islam, karena ada pola argumen lain yang menurutnya justru lebih kuat dari hanya sekadar *qiyas,* yaitu *al-burhan.*[13]

At-Tarikh

Meski Ibn Hazm tidak menulis tentang sejarah secara teoretis, tetapi gagasan-gagasannya tentang sejarah Islam, dan khususnya Andalusia, yang ditulis dalam beberapa risalah kecil menunjukkan adanya nalar historis yang telah dibangun Ibn Hazm. Tetapi, salah satu risalahnya yang berjudul *Nuqth al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa'* merupakan sumbangan teoretik sejarah dari Ibn Hazm. Meski dalam risalah itu tidak menjelaskan tentang teori-teori sejarah, tapi pandangan dan pilihannya pada suatu konsep tentang masa lampau memberi isyarat, bahwa sejarah menjadi bagian dari rumpun nalar filsafat Ibn Hazm. Karya-karyanya tentang sejarah tokoh tidak sekadar infomasi historis, tetapi juga suatu prinsip gagasan terstruktur sedemikian rupa yang mendeskripsikan dan memberi pemahaman, bagaimana sejarah secara bertahap melangkah dengan kepastian menuju pada nilai-nilai keutamaan.[14]

Al-Milal

Al-milal merupakan kata yang digunakan oleh Ibn Hazm untuk menamai salah satu karyanya, yaitu *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal.* Kata *al-milal* merupakan bentuk jamak dari *al-millah* yang berarti *ad-din* atau agama. Ibn Hazm merupakan salah seorang penggiat studi agama-agama pada era klasik. Karya-karyanya tidak saja mendokumentasikan bagaimana nalar agama

---

[13] Di dalam kitab *at-Taqrib* tersebut ada bab khusus yang menjelaskan tentang konsep *al-Burhan.* Lihat Ibn Hazm, "At-Taqrib li Had al-Mantiq," hlm. 218-348.

[14] Ibn Hazm, "Risalah Nuqth al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa,'" dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 41-116.

berkembang pada abad ke-10 M, tetapi juga kritiknya atas realitas agama-agama pada waktu itu yang, menurutnya, banyak terjadi penyimpangan.

Sistematika Kajian

Serakan tema-tema kajian di atas menunjukkan bahwa arah kajian kefilsafatan Ibn Hazm tidak pada filsafat teoretik, mengikuti klasifikasi Aristoteles seperti tentang ontologi dan metafsika, tetapi pada filsafat praksis atau terapan. Fisalafat praksis berusaha menarik persoalan ke ranah kajian filsafsat atau mengkaji gagasan-gagasan non-kefilsafatan ke ranah kajian filsafat. Misalnya, konsep tentang moral ditarik ke dalam filsafat kemudian diistilahkan dengan filsafat moral. Begitu juga kajian agama-agama dalam filsafat yang diistilahkan dengan filsafat agama.

Namun, terdapat beberapa poin kajian yang kemungkinan menyentuh ranah filsafat murni seperti pemahaman metafisika, epistemologi, dan bahkan mungkin ontologi. Dalam kajian ini, tentunya filsafat murni tidak dari Ibn hazm seutuhnya melainkan lebih merupakan suatu ruang dan perspektiifnya tersendiri yang terbuka untuk menghindari keterceceran gagasan yang mungkin sebetulnya gagasan tersebut sangat urgen bagi kajian filsafat Ibn Hazm. Penulis berusaha mengidentifikasi ruang tersebut meskipun tentunya perlu dikaji lebih lanjut.

Berdasarkan pemahaman atas tema-tema kajian yang disinggung oleh Ibn Hazm dalam berbagai pemikiran, ada bebeapa tema kajian yang kemudian masuk sebagai suatu kesatuan pemikiran kefilsafatan Ibn Hazm atau dalam sebutan lain dinamakan sebagai sistematika kajian karena memang kajian-kajian tersebut dikaji secara sistematis dalam suatu karengka pemikiran tertentu.

Bahasa

Salah satu kajian kefilsafatan yang tidak dapat dilepaskan dari sosok Ibn Hazm adalah pemikirannya tentang bahasa. Bahkan,

bahasa merupakan tema sentral dari nalar kefilsafatan yang dikembangkan oleh Ibn Hazm. Secara sekilas ada berbagai serakan pemikiran Ibn Hazm tentang bahasa yang cukup susah untuk dipahami. Oleh karena itu, perlu kiranya menyusunnya dalam satu pemahaman yang utuh. Sebagai langkah awal, penting kiranya memahami konsep tentang filsafat bahasa. Filsafat bahasa secara sederhana dapat dipahami sebagai sarana analisis dalam memecahkan, memahami, dan menjelaskan konsep dan problematika filsafat. Pemahaman yang demikian itu sering disebut sebagai filsafat analitik. Sementara pengertian lain menyebutkan bahwa filsafat bahasa berarti kajian, analisis, dan penelusuran dimensi hakiki dari suatu bahasa. Pengertian kedua ini merupakan konsep umum yang disebut dengan filsafat bahasa.[15]

Ibn Hazm tidak menggunakan makna filsafat bahasa sebagai filsafat analitik, karena memang filsafat analitik baru berkembang pada abad ke-20. Ibn Hazm persisnya sedang menggunakan bahasa dalam suatu perspektif yang berimplikasi pada lahirnya konsepsi-konsepsi lain tentang bahasa. Dimensi itulah yang menempatkan Ibn Hazm menjadi salah satu tokoh muslim yang menekuni kefilsafatan, khususnya bahasa. Gagasan-gagasan Ibn Hazm tentang bahasa ini tidak dapat dilepaskan dari seorang orientalis yang telah berhasil menelaah sisi-sisi linguistik dalam konstruksi pemikiran Ibn Hazm. Tokoh tersebut bernama Roger Arnaldez yang menulis relasi tata bahasa dan teologi dalam pemikiran Ibn Hazm.[16] Oleh karena itu, karya Arnaldez ini menjadi acuan sekaligus inspirasi lain dari upaya penelusuran kefilsafatan Ibn Hazm.

Filsafat bahasa merupakan kajian gabungan antara linguistik dan filsafat. Filsafat bahasa menyelidiki kodrat dan kedudukan bahasa sebagai kegiatan manusia serta dasar-dasar konseptual bahasa dan teori-teori kebahasaan. Bahasa yang pada awalnya tidak

---

15 Kaelan, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), hlm. 6-7.

16 Roger Arnaldez, *Grammaire et Théologique chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée Musulmane* (Paris: J. Vrin, 1956).

banyak bersentuhan dengan filafat, tetapi karena dari bahasa justru terkait dengan persoalan di luar bahasa, maka kemudian banyak muncul gagasan-gagasan filosofis tentang bahasa, tidak terkecuali sosok Ibn Hazm. Pandangan Ibn Hazm tentang prinsip eksoterisme bahasa merupakan pilihan filosofis yang layak untuk ditelaah lebih lanjut.

Dari sisi sosial, sejarah membuktikan adanya kecenderungan masyarakat Andalusia untuk suka menelaah bahasa sebagai suatu kajian keilmuan. Bahasa bahkan dipilih sebaga kajian spesifik yang dilakukan oleh banyak intelektual muslim di Andalusia pada era sebelum Ibn Hazm dan sesudahnya. Fakta demikian menunjukkan bahwa nalar linguistik mempengaruhi perkembangan wacana bidang lain di Andalusia. Bahkan as-Suyuthi menyebutkan bahwa dari 2.450 ahli bahasa dalam Islam, 712 intelektual di dalamnya merupakan muslim Andalusia.[17] Mereka menekuni bahasa, khususnya dalam bidang *nahwu* (grammar) dan *sharaf* (sintaksis). Semua itu menunjukkan bagaimana Ibn Hazm termanjakan oleh tradisi linguistik dan sastra Arab. Pada saat yang sama, posisinya yang sering berada di istana, ruang di mana bahasa-bahasa indah (*balagh*) selalu hadir dalam setiap acara dan pertemuan, secara kultural tentunya membantu Ibn Hazm dalam memahami dan bergulat dengan bahasa.[18]

Perspektif Ibn Hazm tentang bahasa, dan sekaligus pemikiran dasar yang menjadi prinsip tidaklah terlalu rumit. Ibn Hazm mendefinisikan bahasa sebagai kata-kata yang digunakan untuk mendeskripsikan suatu benda atau yang dibendakan dan makna-makna di mana yang dikehendaki adalah untuk memberi pemahaman atas benda atau makna tersebut.[19] Menurutnya bahasa yang diwa-

---

[17] Jalal ad-Din as-Suyuthi, *Thabaqat al-Lughawiyyin wa an-Nuhat* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

[18] Said al-Afghani, *Nadharat fi al-Lughat 'inda Ibn Hazm al-Andalusi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1969), hlm. 11.

[19] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz I, hlm. 42 lihat pula dalam Ibn Hazm, "Tafsir Alfadz Tajri baina al-Mutakallimina fi al-Ushul," dalam Ikhsan Abbas, *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris,

canakan (*al-kalam*) tidak terbentuk, berjalan, dan berkembang secara natural (*thabi'i*). Tumbuh kembangnya bahasa, menurut Ibn Hazm merupakan hasil usaha (*ikhtiyari*) yang dilakukan oleh masyarakat.[20] Oleh karena itu, menurut Ibn Hazm fungsi bahasa yang sesungguhnya adalah sebagai perantara, penjelas, pendekat antara dua subjek atau subjek dengan objeknya. Pandangan ini menegaskan posisi Ibn Hazm sebagai salah seorang tokoh yang berafiliasi pada paradigma bahawa bahasa bukanlah pemberian Tuhan, bahasa tumbuh dan berkembang sebagai hasil dari proses dialektika alam dan nalar. Pendapat ini sebenarnya bermula dari Socrates. Dan, tidak menutup kemungkinan bahwa Ibn Hazm terinspirasi dari pendapat tersebut.

Dari prinsip di atas, Ibn Hazm mendiskuskan panjang lebar tentang asal-usul bahasa. Pandangan Ibn Hazm tersebut mengingatkan peran dan posisi penting kognisi dalam bahasa dan berbahasa. Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, semua bahasa itu hakiki, bahasa apapun, bagi pengguna dan masyarakatnya, tidak ada yang majasi. Bahasa memiliki ruang-ruangnya yang sesuai, dan bahasa merupakan simbol dari makna yang ada di dalamnya. Pandangan yang demikian ini sering disebut sebagai *ethnocentric view*. Pandangan Ibn Hazm ini sekaligus menolak pandangan-pandangan yang membandingkan dan bahkan mengutamakan satu bahasa tertentu dengan bahasa lainnya. Apalagi tentang pandangan yang mengatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa surga, bagi Ibn Hazm pendapat tersebut tidak memiliki landasan *nash* dan argumen yang kuat. Maka, ia tidak sepakat dan menyatakan bahwa pendapat itu

---

2007), hlm. 411. Jelasnya adalah sebagai berikut:

اللغة هى الفاظ يعبر بها عن المسميات والمعاني المراد إفهامها ولكل أمة لغتهم قال عز وجل وما أرسلنا من رسول الابلسان قومه لنبين لهم. (إبراهيم :4)

[20] Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 30. Lihat juga Said al-Afghani, *Nadharat fi al-Lughat 'inda Ibn Hazm al-Andalusi,* hlm. 21.

salah total.[21] Bahkan, sebagaimana diungkapkan Anwar G. Chejne, bahwa bahasa Yunani dan Latin, dalam hal dan konteks tertentu, lebih mampu menjelaskan tentang problematika yang lahir dari bahasa dan logika dalam menjelaskan tentang bagamana logika dikemas secara benar dalam bahasa.[22] Namun, Ibn Hazm tetap menolak pendapat yang menyatakan bahasa suatu bahasa tertentu lebih baik daripada bahasa lain.

Hal yang sama juga ditetapkan oleh Ibn Hazm ketika ditanyakan tentang bahasa ahli surga dan bahasa penghuni neraka. Ibn Hazm berpendapat bahwa tidak ada *nash* atau kesepakatan ulama tentang apa bahasa mereka. Ketika al-Qur'an mendeskripsikan dialog mereka dengan bahasa Arab itu semata-mata, karena bahasa al-Qur'an turun di masyarakat yang berbahasa Arab.[23] Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, sebagaimana diungkapkan oleh Said al-Afghani, bahasa adalah yang hakiki karena bahasa hakiki adalah bahasa yang menopang masyarakat penggunanya yang mendeskripsikan makna yang ada di dalamnya.

Bahasa Ibn Hazm selalu identik dengan paradigma pemikiran Ibn Hazm yang dituangkan dalam perspektif fikih, perspektif yang ia bangun sebagai suatu mazhab, yakni mazhab Zahiri. Ibn Hazm menulis, bahwa bagi pencari kebenaran hendaknya selalu mengkaji dan memahami isi kandungan al-Qur'an berikut riwayat lafadz dan hukum yang terkandung di dalamnya. Mempertimbangkan aspek kebahasaan yang berfungsi untuk membaca dan menelaah isi suatu teks adalah suatu keharusan. Juga dengan menelaah perspektif tatabahasa, pengucapan, harakat dan sintaksisnya, semuanya harus dijadikan sebagai bahan pertimbangan bagi kajian sebuah teks.[24] Untuk itu, dapat disederhanakan bahwa Zahirisme Ibn Hazm

---

[21] Yasir Sulaiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), hlm. 245.

[22] Anwar G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordoba on Logic," dalam *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 1 (1984), hlm. 57-72.

[23] Said al-Afghani, *Nadharat fi al-Lughat 'inda Ibn Hazm al-Andalus*i, hlm. 25.

[24] Ibn Hazm, *At-Taqrib li Had al-Mantiq*, hlm. 198.

pertama kali menekankan pentingnya pemahaman atau perspektif tentang suatu bahasa berikut *madlulat al-alfadh* yang ada di dalamnya. Bagi Zahirisme setiap huruf dalam suatu teks memiliki nilai (*ta'bir*) deskripsi yang sempurna. Ketika seseorang keluar dari makna literal yang ada dalam suatu teks berarti mereka menjauh dari prinsip dasar yang ada dalam hakikat suatu bahasa. Karena bahasa, bagi Ibn Hazm, pada dasarnya merupakan suatu alat dan unsur penjelas yang memudahkan bagi manusia dalam menyampaikan apa yang dikehendakinya. Sementara dalam konteks pengetahuan, bahasa ditempatkan sebagai suatu perantara agar dapat memperjelas, mendekatkan, dan menguatkan bangunan keilmuan yang hendak diusung.

Goldziher menjelaskan bahwa Ibn Hazm memang identik dengan Zahirisme, tetapi Zahirisme tidak sepenuhnya identik dengan Ibn Hazm.[25] Dalam hal bahasa juga sama, pemikiran kebahasaan Ibn Hazm tidak sepenuhnya berada dalam persoalan fikih Zahiri, pemikiran kebahasaan Ibn Hazm melampaui itu. Latar itu dibuktikan oleh pemahaman Ibn Hazm tentang bahasa. Bagi Ibn Hazm, bahasa tidak memiliki keutamaan atau keunggulan subjektif. Semua bahasa sama kedudukan dan fungsinya di mata penggunanya. Tidak ada bahasa yang lebih superior dibanding bahasa lainnya. Ketika suatu bahasa tertentu menjadi dominan dalam konteks tertentu, bukan berarti disebabkan oleh bahasanya melainkan oleh budaya dan masyarakat pengguna bahasa tersebut yang berhasil mengangkat martabat dan posisi bahasanya ke tingkat yang lebih tinggi sehingga dianggap lebih utama. Dalam konteks pemahaman bahasa, dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm adalah seorang liberalis, sebagaimana diposisikan oleh Kees Versteegh.[26]

Namun, berbeda ketika Ibn Hazm berhadapan dengan pemahaman teks al-Qur'an. Yang menjadi tolok ukur Ibn Hazm dalam memahami teks al-Qur'an bukan bahasanya secara umum, tetapi

---

[25] Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Doctrine and History* (Leiden: J.E. Brill, 1976).

[26] Kees Versteegh, *The Arabic Language* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

al-Qur'an sebagai suatu bahasa hukum yang menuntut adanya kepastian dan landasan hukum. Jelasnya, menurut Ibn Hazm, bahasa al-Qur'an, dalam posisinya sebagai sumber hukum, adalah suatu bahasa imperatif dengan dua paradigma: paradigma *tulislah* dan paradigma *bacalah*.[27] Untuk lebih jelasnya, kutipan langsung di bawah ini diharapkan tidak menimbulkan salah persepsi di tangan pembaca.

> Hence Ibn Hazm's linguistic theory is based upon an analysis of the imperative mode since at its most radical and verbal the Koran, according to Ibn Hazm, is a text controlled by two paradigmatic imperatives, *iqra* (read), or recite, and *qul* (tell). Since those imperatives obviously control the circumstantial, worldly and historical appearance of the Qur'an (and its uniqueness as an event), and since they must also control uses (that is, readings) of the text thereafter, Ibn Hazm connects his analysis of the imperative mode with a juridical notion of had, a word meaning both a logico-grammatical definition and a limit.[28]

Dengan demikian, yang diambil atau dipahami dari suatu wacana adalah sisi makna eksoteris yang diletakkan dalam bahasa, karena fungsi dasar bahasa adalah penjelas (*al-bayan*). Menurut Ibn Hazm, tidak diperkenankan dalam Zahirisme mengambil sisi-sisi makna esoteris dalam bahasa. Jika memang ada yang bermaksud menggunakan sisi makna esoteris dari *nash* al-Qur'an maupun al-Hadits, maka harus didukung oleh topangan nash atau kesepakatan para ulama (*ijma*'). Pandangan literalistik Ibn Hazm ini jelas bertentangan dengan pemahaman atau pengakuan adanya bentuk "makna tersembunyi" atau *batiniyah* dalam bahasa, suatu konssep yang oleh Henry Corbin dimaknai sebagai esoteris, ingin melari-

---

[27] Edward Said, "The Text, the World, the Critic," dalam *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (ed.), J.V. Harari (Ithaca: Cornell University Press, 1979), hlm. 167-171. Pandangan Said ini didasarkan atas temuan Arnaldez dalam *Grammaire et Theologie.*

[28] Edward Said, "The Text, the World, the Critic," dalam *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*, Vol. 8, No. 2 (1975), hlm. 7.

kan diri dari interpretasi psikologis (esoteris) untuk menghindari banyak makna yang mengganggu dalam wacana memodifikasi unsur-unsur dan nilai-nilai.

Ibn Hazm memilih kebijakan dan refleksi atas bahasa dengan makna eksoteris (*zahir*) di atas hanya dalam ruang penalaran hukum dari *nash* al-Qur'an dan Hadits. Alasan normatif Ibn Hazm adalah fakta bahwa baik al-Qur'an maupun Hadits ditulis dan dibahasakan dengan bahasa yang sudah jelas sehingga tidak perlu diinterpretasi atau dijelaskan lagi. Pada aspek lain yang dijadikan sebagai alasan historis Ibn Hazm ialah, bahwa sejarah telah membuktikan kebiasaan masyarakat muslim di Andalusia, sebagaimana dilakukan oleh ulama-ulama Maliki pada waktu, yang suka melakukan interpretasi terhadap *nash* al-Qur'an sehingga justru menjauhkan ajaran-ajaran keislaman dari al-Qur'an dan al-Hadits. Sedangkan alasan logis yang dibangun Ibn Hazm adalah bahwa fungsi utama bahasa sebagai penjelas (*bayan*) selalu seiring atau sederajat dengan posisi lawan bicaranya. Artinya, tidak mungkin seorang pembicara (*mutakallim*) menyampaikan maksud dan gagasannya melalui bahasa yang tidak dapat dipahami oleh pendengarnya (*mukhatab*).

Memahami bahasa dengan arti bahasa yang ada atau apa adanya bukan tanpa sebab atau alasan, mengambil makna yang terdekat atau eksoteris adalah suatu paradigma pemikiran tentang bahasa fenomenalis. Dalam bahasa filasafat, *linguistic phenomenalism* menekankan pentingnya dimensi fenomena atau yang nyata dalam bahasa. Teori ini menempatkan bahasa dalam suatu objek fisik dalam realitas sebagai suatu entitas. Dalam konteks pemikiran Ibn Hazm, tentu bukan persoalan luas atau sempitnya makna bahasa. Bagi Ibn Hazm, yang lebih dipentingkan adalah fungsi utama bahasa sebagai media atau alat yang dapat membantu manusia di dalam menjelaskan dan memudahkan tersampaikannya tujuan-tujuan yang dikehendaki.

Oleh karena itu, sebagaimana diungkapkan oleh Arnaldez, ada kesan bahwa pemikiran Ibn Hazm tentang bahasa pada akhirnya

cenderung statis atau kaku.[29] Memang ada benarnya pandangan yang demikian itu, tetapi bukan berarti penalaran yang dikembangkan oleh Ibn Hazm juga menjadi kaku. Pandangan yang statis Ibn Hazm hanya pada bagaimana ia memahami teks, dan bukan pada bagaimana ia memosisikan teks dalam uraian-uraian teks bermakna yang ia bangun atau susun. Oleh karena itu, sikap Ibn Hazm tersebut tidak kemudian menjadikan pandangan-pandangannya kaku atau statis. Alasannya, apa yang telah Ibn Hazm kerjakan dan pikirkan semata-mata *to view language as possessing two seemingly antithetical characteristic, one, that of a divinely ordained institution, unchanging, immutable, logical, rational, intelligible, and two, that of an instrument existing as pure contingency, that is, as an institution signifying meanings anchored in specific utterances*.[30]

Ketika bahasa lebih ditempatkan pada orientasi pragmatis, pengetahuan dan logika lebih justru menekankan orientasi sistematis dan ilmiah. Artinya, baik bahasa, ilmu maupun logika sesungguhnya mengemban tugas yang sama, yaitu media atau alat yang dapat membantu manusia di dalam menjelaskan dan memudahkan tersampaikannya tujuan-tujuan yang dikehendaki, yang membedakan dari ketiganya adalah pada sisi orientasi tersebut. Untuk itu, Ibn Hazm menekankan pentingnya peran pengetahuan dan logika dalam mengisi bahasa sehingga bahasa betul-betul mampu menjadi media yang lebih berharga lagi. Namun, pengetahuan dan logika sekalipun harus tunduk pada orientasi bahasa; sebagai perantara atau media bagi terealisasinya suatu pemahaman. Pengetahuan tentang tata bahasa yang membentuk makna, sebagaimana terdapat dalam bahasa Arab misalnya, oleh Ibn Hazm tetap harus didudukkan dalam porsinya. Tata bahasa tidak boleh melahirkan makna yang justru menjauhkan pemahaman atau bahkan memperumit pemahaman karena fungsi bahasa dengan tata bahasanya adalah media yang memudahkan manusia untuk menyampaikan maksud

---

[29] Roger Arnaldez, *Grammaire et Théologique,* hlm. 64.

[30] Roger Arnaldez, *Grammaire et Théologique*, hlm. 80; juga sebagaimana ditulis oleh *Edward Said*, "The Text, the World, the Critic," hlm. 8.

dan tujuannya.[31]

Oleh karena itu, ketika filsafat Barat memulai menganalisis bahasa dalam ranah logika, sebagaimana dilakukan oleh Martin Heidegger, kemudian pada ranah kehidupan seperti yang ditulis oleh Thomas Austin dan lainnya, serta yang terakhir pada metafor sebagaimana diperbincangkan dalam hermeneutika, semiologi, dan postmodernisme, semua itu ternyata telah dimulai dan disinggung oleh Ibn Hazm. Bagi Ibn Hazm, sebagimana diungkapkan oleh filosof Bertrand Russell, bahasa yang benar merupakan deskripsi dari suatu realitas.

Singkatnya, konsep lain yang dikembangkan dengan baik oleh Ibn Hazm adalah teori mengenai bahasa. Bagi Ibn Hazm, bahasa, pada kenyataannya, tidak dianggap sebagai realitas yang ditetapkan oleh Allah, tetapi suatu cara sederhana untuk menemukan dan mengungkapkan kebenaran. Dalam bahasa, bagaimanapun ada akar atau asal-usul bahasa (*ashl al-lughah*). Namun, gagasan tentang asal-usul bahasa tidak harus dicakupkan dalam konteks persoalan kepalsuan dari suatu ucapan yang akan mencabut bahasa itu sendiri dari realitasnya (*ibtal al-lughah*) karena tujuan utama dari bahasa adalah pemahaman timbal balik (*tafahum*) yang berarti kejelasan, ketulusan, integritas dan kejujuran pemikiran yang jauh dari segala bentuk ekspresi penuh teka-teki atau misterius. Kesempurnaan bahasa ini diberikan dari dan terdapat pada bentuk eksternalnya atau *zahir*, di mana arti sebenarnya diungkapkan tanpa risiko kebingungan dan kesalahpahaman.

Pandangan Ibn Hazm tentang bahasa yangi demikian ini jelas bertentangan dengan pemahaman yang menyatakan adanya segala bentuk "makna tersembunyi" atau batin, yang mengubah pemahaman nyata dan itu sifatnya sangat personal dan subjektif. Konsepsi ini didefinisikan oleh Henry Corbin sebagai esoterik. Mereka ingin

---

[31] Hal itu diungkapkan oleh Said al-Afghani di mana Ibn Hazm menggunakan prinsip *nahwu* atau tata bahasa yang menurutnya justru lebih logis dan fleksibel. Lihat, Said al-Afghani, *Nadharat fi al-Lughat 'inda Ibn Hazm al-Andalusi*, hlm. 45-48.

melarikan diri dari setiap interpretasi psikologis (esoterik) untuk menghindari banyak makna yang mengganggu dalam wacana memodifikasi unsur-unsur dan nilai-nilai. Kata, pada saat yang sama, memiliki sebuah "arti penting" atau *dalil* dan "makna nominal" atau *ishara*. Setiap orang harus menaruh perhatian pada makna yang tepat tanpa menggantikannya dengan yang subjektif atau pribadi. Dalam penjabaran dari teori universal, posisinya masih lebih jelas karena nama hanya ekspresi signifikan dan berbeda dari objek yang digunakan untuk memahami satu sama lain.

Logika dan Bahasa

Di antara kajian bahasa dalam perspektif Ibn Hazm adalah pemikirannya tentang logika. Kajian tentang logika menjadi bagian dari perspektif Ibn Hazm tentang bahasa karena logika tidak dapat dipisahkan dari bahasa. Yang jelas, secara sederhana dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm tidak sependapat dengan pandangan yang menyatakan bahwa mempelajari logika berarti melanggar prinsip-prinsip beragama. Untuk itu, Ibn Hazm menulis beberapa risalah yang secara ekstensif dialamatkan kepada pemegang pandangan ekstrem seperti disebutkan dalam makalah "Man Tamantaqa Faqad Tazandaqa" (siapapun yang mempraktikkan logika berarti ia zindik). Dalam merespons lawan-lawannya, yang keberatan dengan argumen bahwa generasi muslim awal juga tidak memakai argumentasi demonstratif yang menjadi bukti berakar kuat dalam logika. Ibn Hazm menjawab bahwa generasi muslim awal tidak memerlukan logika karena mereka menyaksikan wahyu secara langsung.

Suatu usaha alternatif secara paralel adalah untuk menyanggah para filsuf dan teolog yang mengangkat logika ke tempat yang dapat digunakan secara independen sebagai sarana untuk mencapai kebenaran sehingga dianggap dapat mengganti wahyu. Banyak yang menganggap dia sebagai pelopor dalam penolakan metodologis metafisika Helenistik masa itu yang disuarakan oleh filosof muslim dengan pergeseran sedikit ke arah semantik. Di sini Ibn

Hazm menjadi pendukung celah yang tak terjembatani antara pencipta dan ciptaan. Namun, tujuan yang mendasari dalam wacana Ibn Hazm tidak untuk menetapkan bahwa manusia tidak bertanggung jawab atas tindakan mereka sendiri dengan cara diserahkan ke Kehendak Tuhan, tetapi untuk menentukan tingkat tertinggi kepada Allah di mana tidak ada ruang tersisa untuk spekulasi. Ibn Hazm mencapai ke tingkat tersebut dengan mudah karena ia memiliki kata yang diwahyukan Allah untuk turun kembali ke, dan yang ia gunakan sebagai batu ujian untuk membentuk klaim kebenaran tentang sifat utama-Nya.

Logika merupakan penalaran sistematis dan baku dalam suatu aturan argumentasi yang formal. Logika pertama kali disusun oleh Aristoteles dan dibukukan dalam karyanya yang berjudul *Organon*. Dengan menekankan pada penalaran sistematis tersebut, pengetahuan dan pola argumentasi yang berkembang di Yunani pada umumnya terbagi menjadi dua: deduktif dan induktif. Sedangkan yang dimaksud dengan *mantiq* adalah suatu pola penalaran argumentatif yang dikembangkan di dunia akademik Islam. *Mantiq* tumbuh dan berkembang di samping ada pengaruh dari logika Aristoteles juga dilatarbelakangi oleh etika diskursus dalam Islam, khususnya yang terkait dengan perbedaan pandangan dalam persoalan hukum Islam (*ilm al-ikhtilaf*). Pengaruh Aristotelian yang kuat dalam studi *mantiq* pada akhirnya menimbulkan pro kontra di kalangan internal Islam. Ada pandangan yang menganggap bahwa *mantiq* dianggap sebagai bidang kajian dari luar (*foreign sciences*). Anggapan seperti ini ada benarnya, karena memang pada awalnya *mantiq* merupakan bentuk terjemahan ke dalam bahasa Arab atas salah satu tema dari *Organon* yang dilakukan oleh al-Kindi. Pengaruh eksternal yang membentuk konstruksi keilmuan *mantiq* tidak hanya dari Aristoteles tetapi juga Stoik.

Secara umum dapat dijelaskan bahwa Aristoteteles membagi enam tema besar dalam logika yaitu, *categoria seu praediecamenta* (*al-maqulat*), *perihermenias seu de interpretatione* (*al-'ibarah*), *analytica priora* (*at-tahlilat al-ula*), *analytica posteriora* (*at-tahlilat*

ats-tsaniyyah), *topica, seu de locis communis* (*al-jadal*), *de sophisticis elenchis* (*as-safsatha'i*). Seiring dengan perkembangan mantik di dunia Arab, logika banyak mengalami perubahan, yaitu dari yang enam menjadi sembilan karena ada tambahan; '*isagozhi*' (*al-madkhal*), 'retorika' (*al-khithabah*), 'putika' (*asy-syi'r*). Sembilan tema besar itulah yang banyak berkembang di dunia Arab.[32]

Ibn Hazm menulis secara khusus tentang logika yang tentunya memiliki genealogi dengan logika Aristoteteles dalam *Organon* (alat). Menurut Aristoteles, logika bukanlah pengetahuan melainkan berupa alat (*organon*) yang digunakan agar sampai pada pengetahuan. Merumuskan pemikiran agar sampai pada pengetahuan dapat dilakukan dengan melalui berpikir induktif dan deduktif. Oleh Aristotetels, konsep deduksi inilah yang kemudian dikembangkan dalam prinsip-prinsip logikanya.

Selain itu, Aristoteles juga menjelaskan tentang konsep silogisme yang berupa argumentasi yang terdiri dari tiga proposisi. Di dalam setiap proposisi terdapat dua unsur: subjek dan predikat. Argumentasi silogisme yang dimaksud adalah ketika dua proposisi pertama berhasil menemukan proposisi ketiga. Itulah argumentasi silogisme. Kunci mengerti silogisme terdapat pada adanya term tengah (*al-had al-awsath*) atau *middle term* baik pada proposisi pertama maupun proposisi kedua. Begitupula Aristoteles membagi silogisme ke dalam tiga jenis karena ia melihat posisi *term* tengahnya.

Dengan penjelasan singkat tentang logikanya Aristoteles di atas, Ibn Hazm memperbincangkan logika secara lebih luas, termasuk di dalamnya memasukkan metafisika Aristoteles, khususnya tentang sepuluh kategori. Meski terinspirasi dari Aristoteles, bukan berarti Ibn Hazm secara langsung mengkaji dari Aristoteles,

---

[32] Al-Khawarizmi dalam *Mafatih al-'Ulum* juga mengklasifikasikan *mantiq* ke dalam sembilan tema tersebut. Sementara al-Farabi dalam *Ihsha' al-'Ulum* yang tidak memasukkan *isagozhi* (*al-madkhal*) sebagai bagian dari *mantiq*. Al-khawarizmi, *Mafatih al-'Ulum* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 162. Al-Farabi, *Ihsha' al-'Ulum* (Kairo: Dar wa Maktabah li al-Hilal, 1996), hlm. 27-49.

ia justru belajar logika dari Tsabit al-Jurjani[33] dan al-Kattani yang sampai pada maha guru logika dalam Islam, yaitu Abu Bisyr Matta al-Mantiqi. Oleh karena itu, Ibn Hazm secara tegas menyatakan gagasannya tentang logika yang ia tulis, lebih pada usaha untuk mengurai dan menyederhanakan beberapa poin yang telah dijelaskan oleh karya-karya sebelumnya. Berikut ini poin-poin yang menunjukkan bagaimana pemahaman logika dibaca ulang oleh Ibn Hazm.

<table>
<tr><th>No.</th><th>Aristoteteles</th><th>al-Farabi</th><th>Ibn Hazm</th></tr>
<tr><td>1</td><td>Categories</td><td>al-Maqūlāt</td><td>al-Asmā’ al-Mufradah</td></tr>
<tr><td>2</td><td>Interpretations</td><td>al-Ibārāt</td><td>Kitāb al-Akhbār</td></tr>
<tr><td>3</td><td>Prior Analytics</td><td>al-Qiyās</td><td rowspan="4">al-Burhān</td></tr>
<tr><td>4</td><td>Posteror Analytics</td><td>al-Burhān</td></tr>
<tr><td>5</td><td>Topics</td><td>al-Mawadhi’ al-Jadaliyyah</td></tr>
<tr><td>6</td><td>Shophistica</td><td>al-Hikmah</td></tr>
<tr><td>7</td><td>Rythorica</td><td>al-Khthābah</td><td>Kitāb al-Balagah</td></tr>
<tr><td>8</td><td>Poet</td><td>asy-Syi’r</td><td>Kitāb asy-Syi’r</td></tr>
</table>

Bagan di atas menunjukkan bagaimana transformasi gagasan logika dari Aristoteles melalui Abu Bisyr Matta kemudian ke al-Farabi, yang ada Timur (Baghdad). Dari Aristoteles ke Abu Bisyr Matta kemudian ke Tsabit al-Jurjani dan kemudian ke Ibn Hazm yang berada di Andalusia. Dari bagan tersebut juga terlihat bahwa konsep *al-burhān* yang digagas oleh Ibn Hazm ternyata sangat padat, bahkan perlu pengkajian tersendiri karena berisi berbagai tema kajian. Perbedaan ini muncul oleh karena kreativitas yang masih terjaga dan kedua tokoh punya hak untuk memahami

---

33 Jelasnya ditulis dalam muqaddimah yang ditulis oleh Ikhsan Abbas dalam pendahuluan kitab *at-Taqrib li Had al-Mantiq*. Ikhsan Abbas (ed), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid II, Juz III, hlm. 40.

pemikiran Aristoteles yang sampai ke tangannya. Faktor lainnya adalah adanya perbedaan sumber atau silsilah. Ada dugaan bahwa karya-karya Aristoteles yang sampai ke al-Farabi sudah melalui Neo-Platonis yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Latin dan dimanfaatkan betul oleh para teolog Kristen Aleksandria pada abad kedua. Hal yang sama juga dipahami oleh Ibn Hazm, tetapi ia mendapatkannya dari salinan Kristen Aleksandria, yang belakangan yang memasukkan buku pendahuluan (*muqaddimah*) dari *Organon* yang disebut *isagozi*.

Uraian tersebut masih diperlukan karena, menurut Ibn Hazm, sampai saat ini problem-problem kebahasaan dan istilah-istilah keagamaan masih perlu ditopang dengan kemampuan tersedianya suatu struktur argumen yang kokoh. Itu pula yang mendorong Ibn Hazm untuk menelaah dan menyampaikan pentingnya logika. Bahkan, bagi Ibn Hazm, logika merupakan ilmu pertama dan pengantar yang harus dimiliki ketika seseorang terjun di dalam kajian-kajian keilmuan lainnya. Menurut Ibn Hazm, sumber pertama bagi seluruh pengetahuan umat manusia adalah adanya kemampuan seseorang dalam menggunakan nalar logisnya dan ditambah dengan kemampuan orang tersebut dalam memahami bahasa. Itulah pintu masuk bagi khazanah keilmuan dengan berbagai seluk-beluk dan variasinya. Untuk itu Ibn Hazm sengaja menulis kitab tentang logika yang berjudul *at-Taqrib li Had al-Mantiq* semata-mata untuk menunjukkan dan sekaligus sebagai suatu pedoman penerapan prinsip-prinsip logika (*appalicability of logical principles*) bagi seluruh penalaraan atau keilmuan, pelaksanaan atau praktik dan pengkajian keagamaan.

Hal itu pula yang perlu ditekankan kepada para peserta didik yakni tentang pentingnya logika. Artinya, dalam proses pembelajaran di sekolah, menurut Ibn Hazm, logika mestinya diajarkan. Dengan logika, siswa diajak untuk belajar memahami dan mendemonstrasikan bagaimana suatu kebenaran logis dapat dicapai. Dengan modal itu, mereka akan mampu dan terbiasa menggunakan penalarannya dan mengetahui mana argumen yang dianggap

benar dan mana argumen yang salah.

Dalam hal orientasi kajian logika, Ibn Hazm menegaskan bahwa logika tidak semata kepentingan agama, tapi juga kepentingan penalaran secara umum. Hal inilah yang membedakan Ibn Hazm dengan al-Farabi yang sama-sama menyadur dan memasukkan logika ke dalam keilmuan keislaman. Al-Farabi berusaha membangun logika untuk merumuskan pemikiran teologi dalam perspektif filsafat yang ia usung. Sementara Ibn Hazm, mengusung logika untuk menguatkan dimensi *al-burhan* bagi keagamaan dan pemikiran pada umumnya.

Penjelasan di atas, jelas bahwa Ibn Hazm menekankan pentingnya peran bahasa dalam proses membangun dan menyampaikan suatu argumentasi atau pandangan-pandangan seseorang. Menurut Ibn Hazm, bahasa adalah "susunan kata-kata sebagai deskripsi dari suatu objek yang diberi nama dan dari suatu makna yang dikehendaki pemahamannya".[34]

ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المرادإفهامها

Hal ini juga sesuai dengan Q.S. Ibrahim ayat 4, bahwa rasul itu diutus dengan bahasa masyarakatnya. Peran bahasa menjadi penting sebagai media untuk menjelaskan konsep-konsep keimanan dan lainnya.

Realisme bahasa ini juga yang membawa Ibn Hazm dalam upayanya untuk membedah Taurat dan Injil. Ibn Hazm melihat bahwa Taurat sebagai suatu kitab suci secara historis telah terjadi proses perubahan-perubahan yang dilakukan oleh sebagian orang. Ibn Hazm melihat bahwa sejarah Taurat, sebagai suatu teks suci, telah terjadi proses perubahan (*at-tabdil*) sehingga dianggap tidak asli lagi.[35] Kritik teks yang dikembangkan oleh Ibn Hazm dalam

[34] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, hlm. 42.

[35] Muhammad Abdullah asy-Syarqawi, *Manhaj Naqd an-Nash baina Ibn Hazm wa Spinoza* (Kairo: Jami'ah al-Qahira: Kulliyat al-'Ulum), hlm. 37.

menelaah kitab-kitab suci tersebut diapresiasi dalam konteks bagaimana sesungguhnya sebuah bahasa dapat ditelusuri dan dikritisi secara mendalam, baik dengan kritik eksternal (*an-naqd al-khariji*) maupun kritik internalnya (*an-naqd ad-dakhili*). Bagi Ibn Hazm bahasa Taurat dan Injil yang ia kaji pada waktu itu baik secara internal maupun eksternal dari suatu teks telah tampak bagaimana teks tersebut telah dirubah atau diganti dalam bentuk struktur teks baru.[36]

Terlepas dari bagaimana kritik Ibn Hazm atas bahasa Taurat, yang jelas bahwa pemikiran Ibn Hazm tentang bahasa telah menjadi perhatian banyak ilmuwan baik dari kalangan intelektual muslim maupun orientalis Barat. Perhatian tersebut terutama pada pada pandangan Ibn Hazm tentang bahasa dan relasinya dengan makna bahasa dan logika. Zahirisme Ibn Hazm merupakan salah satu bentuk konkret bagaimana relasi tersebut terbentuk menjadi suatu penalaran, bahkan menjadi suatu hukum positif meskipun konstruksi metodologinya belum dikatakan mapan. Perihal ini Yunus Ali menulis:

> Extralinguistic context, according to Zahiris, has almost no role to play in communication. Furthermore, the general intentions (including those of the Shari'ah in the case of interpreting the Qur'anic dan Sunnah text) are generally ignored by Zaharis in the process of interpreting a particular text.[37]

Namun, sekali lagi, lepas dari persoalan ada tidaknya aturan baku dalam proses interpretasi teks al-Qur'an, Ibn Hazm menempatkan bahasa al-Qur'an sebagai bahasa inspiratif dan dinamis, di mana suatu makna dalam teks berpadu dalam irama susunan teks sebagaimana dikehendaki oleh penyusunnya. Hal itu terjadi, karena bagi Ibn Hazm, sebagaimana diungkapkan oleh Arnaldez, bahasa cenderung selalu berinteraksi dengan pikiran daripada

---

[36] *Ibid*., hlm. 38.

[37] Mohammed Yunus Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Model of Textual Communication* (Curzon: Richmond, 2000), hlm. 131.

dengan ucapan sehingga peran pemikir lebih besar pengaruhnya dalam memainkan bahasa.

Ilmu Pengetahuan

Bidang lain yang menjadi bahan refleksi dalam pemikiran Ibn Hazm adalah ilmu pengetahuan. Dalam al-Qur'an. Kata *a-l-m* berikut derivasinya terdapat 750 kata. Pengetahuan menjadi perhatian utama Ibn Hazm karena pengetahuan menjadi penggerak utama bagi pembentukan dan perkembangan suatu peradaban. Pada saat yang sama pengetahuan juga memiliki ruang kajian dan klasifikasi dan spesifikasi masing-masing. Oleh Ibn Hazm, ruang kajian pengetahuan kadang masuk dalam diskursus pengetahuan secara independen. Hal ini Ibn Hazm rumuskan dalam suatu karyanya yang berjudul *Maratib al-'Ulum*.[38] Pada saat yang lain, Ibn Hazm juga memasukkan diskursus pengetahuan dalam ruang kajian etika dan moralitas. Pada perspektif yang terakhir ini tampak jelas bahwa pengetahuan bagian dari pembanguan karakter manusia. Oleh karena itu, Ibn Hazm memasukkan kajian pengetahuan tersebut dalam *Risalah fi Mudawat an-Nufus*.[39] Dua perspektif yang diajukan oleh Ibn Hazm di atas, menunjukkan bahwa bagi Ibn Hazm pengetahuan tidak semata-mata sebagai pengetahuan yang lepas dari kepentingan kemanusiaan. Bagi Ibn Hazm, pengetahuan justru bagian dari unsur dan proses agar bagaimana membangun manusia yang bermartabat. Manusia bermartabat adalah manusia yang berilmu sekaligus bermoral.

Dalam karya yang disebut pertama di atas, Ibn Hazm menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan dibagi menjadi dua bagian: ilmu-ilmu agama dan sekular. Pada saat yang sama, keduanya secara rinci dijelaskan oleh Ibn Hazm ke dalam tujuh bidang ilmu pengetahuan. Yaitu, ilmu agama-agama, ilmu sejarah, ilmu bahasa, ilmu

---

[38] Ibn Hazm, "Risalah fi Maratib al-'Ulum," dalam dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz III (Beirut: Dar al-Faris, 2007).

[39] Ibn Hazm, "Risalah fi Mudawat an-Nufus," dalam dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid I, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2007).

filsafat (termasuk metafisika, astronomi, dan logika), ilmu matematika, ilmu kedokteran, dan biologi.

Namun demikian, pilahan yang dilakukan oleh Ibn Hazm di atas, diikat oleh satu ikatan yang sempurna, yaitu ikatan kuat antara pengetahuan dan nilai. Pengetahuan yang dipahami sebagai suatu adanya keyakinan terahadap suatu objek ini, oleh Ibn Hazm dimasukkan ke dalam salah satu tiga pilar menuju kebajikan dan kesucian jiwa seorang individu, sebagaimana dijelaskan dalam filsafat moral, yakni pemahaman, keberanian, dan pengetahuan itu sendiri. Dengan demikian, menurutnya, pengetahuan tidak dapat dilepaskan dari penerapannya atau pengamalannya (*al-'ilm wa al-'amal*) karena dari aplikasi pengetahuan akan muncul sikap atau kepribadian yang berkarakter, seperti yang diidealkan oleh Ibn Hazm.

Pengetahuan juga memiliki *value*-nya tersendiri, apapun pengetahuannya selama masih dalam kategori ilmu yang membawa kemanfaatan bagi manusia, alam dan agamanya, menurut Ibn Hazm ilmu tersebut menjadi kartu masuk menuju kenikmatan abadi setelah hidup. Perspektif religius yang disampaikan oleh Ibn Hazm tersebut menunjukan bahwa nilai yang dimiliki oleh ilmu bukan murni ada di dalam ilmunya, tetapi nilai yang dimiliki oleh orang yang memahami dan memanfaatkan ilmu tersebut. Intinya secara internal ilmu tetap pada nilai objektifnya, tetapi jika sudah masuk pada pengguna pengetahuan, maka nilai pengetahuan tersebut akan melahirkan subjektivitasnya.

Ibn Hazm berusaha meringkas wacana ilmu pengetahuan yang berkembang pada masanya dalam suatu risalahnya *al-Maratib al-'Ulum*. Gagasan umum risalah tersebut ditujukan baik dalam konteks pedagogis maupum dalam konteks pengembangan ilmu pengetahuan teoretis (filsafat ilmu). Pada saat yang sama usaha untuk membentuk pola relasi interkoneksi integralisasi etika, pendidikan, dan pengetahuan juga dilakukan oleh Ibn Hazm. Baginya, gagasan-gagasan keilmuan yang hendak dikembangkan harus memiliki nilai yang jelas, ilmu tidak bebas nilai, ilmu harus berorientasi untuk membangun dan memperbaiki perilaku manusia. Sikap tersebut

dijalankan oleh Ibn Hazm secara konsisten, ia selalu berusaha mengedepankan nilai-nilai moral dalam proses pengembangan keilmuan karena bagi Ibn Hazm, pengetahuan bukanlah sebuah kebenaran utopis, pengetahuan adalah kebenaran yang selalu seru-ang dengan kejujuran, pemahaman bersama, ketulusan, dan yang paling pokok adalah untuk bekal di akhirat.[40]

Jika memang demikian, penulis mengasumsikan bahwa pemikiran Ibn Hazm tentang pengetahuan merupakan upaya memberi nilai dalam bangunan pengetahuan. Usaha itu disadari dan diyakini betul oleh Ibn Hazm, karena logika tidak bisa diberi nilai di dalamnya. Ia juga sadar, jika pengetahuan semata mengan-dalkan metodologi yang telah disediakan melalui logika, maka *value* tersebut akan ditinggalkan. Ibn Hazm memberi kebebasan sebebas-bebasnya pada ruang logika sebagai alat untuk mencapai suatu pemahaman tentang kebenaran atas pengetahuan. Tetapi, dalam usahanya untuk membangun konstruksi pemahaman ten-tang pengetahuan, Ibn Hazm memasukkan dimensi-dimensi etis dan nilai di dalamnya.

Dalam kasus aritmatika misalnya, Ibn Hazm menolak angka 1 (satu) sebagai suatu angka sebab tidak ada angka lainnya yang seperti angka ini. Misalnya, ketika dibagi, angka satu menjadi angka desimal dan angka satu kehilangan angka satunya (*oneness*). Pada geometri, Ibn Hazm menuangkan konsepnya tentang garis sebagai sisi paling tepi dari setiap permukaan apapun, dan sebuah titik bagi persimpangan dua garis. Sedangkan dalam astronomi, Ibn Hazm meyakini, dan ini berbeda dengan pandangan umumnya yang ada pada waktu itu, bahwa bumi itu bulat karena, menurut Ibn Hazm,

---

[40] Perihal akhirat ini disampaikan Ibn Hazm dalam "Risalah at-Tawfiqala Syari an-Najat bi Ikhtishar ath-Thariq," Ikhsan Abbas, *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 139. Ibn Hazm menulis:

فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره الا بطلب معرفة ما ينجيه فى معاده، ويخلصه من الهلكة ومن النيران المحيطة بها ويرفعه إلى السموات التى هى محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لا انقطاع لها، ولا يشتغل من سائر العلوم الا بمقدار ما يعرف به أعراضها ويزيل عن نفسه عمى الجهل بأنه ماليس فيها زما يتعلق بالديانة منها ثم يرجع الى ما فيه خلاصه.

posisi matahari di mana pun di bumi ini dalam posisi vertikal.

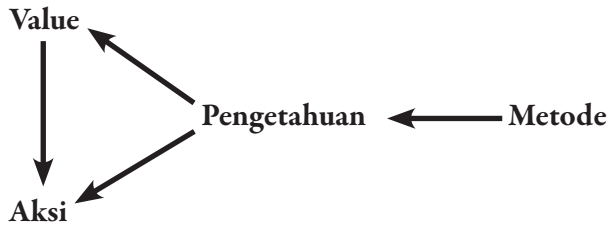
Semua itu sekadar contoh bagaimana Ibn Hazm bergulat dan sekaligus apresiasinya terhadap ilmu pengetahuan alam. Maka, cukup tepat jika dikatakan bahwa Ibn Hazm telah memberikan kontribusi yang unik dalam pengklasifikasian yang khas atas ilmu pengetahuan dengan memberikan batas-batas dan aturan dalam ilmu pengetahuan secara keseluruhan. Oleh karena itu pula, Ibn Hazm mendorong para pencari ilmu memahami betul bagaimana proses pencarian yang tepat, sesuai dan benar dengan karakter dan posisi pelajar tersebut. Dengan demikian, Ibn Hazm juga berkontribusi mengklasifikasikan ilmu yang berguna bagi pemupukan pemahaman di satu sisi, dan promosi pemahaman di sisi lain. Ia menarik batas-batas dan aturan dalam ilmu pengetahuan secara keseluruhan.

Salah seorang pemerhati Ibn Hazm yang bernama A.G. Chenje, sebagaimana diungkapkan oleh Ziauddin Sardar, menyimpulkan persepsi Ibn Hazm tentang pengetahuan. Menurut A.G. Chenje, pengetahuan bagi Ibn Hazm itu seperti halnya keimanan yang menjadi *passport* menuju kebahagiaan, baik kebahagiaan di dunia maupun kebahagiaan di akhirat. Sebagai deposit pengetahuan, keyakinan dan nalar meskipun berbeda dalam ranah fungsinya, tapi bagi Ibn Hazm, memiliki tujun yang sama, yaitu menggapai sebuah keutamaan (*al-fadha'il*).[41] Lebih lanjut, Ziauddin Sardar menjelaskan bahwa melalui *Maratib al-'Ulum,* Ibn Hazm berusaha untuk mengintegrasikan pengetahuan dan nilai. Sebab, bagi Ibn Hazm, pengetahuan tidak bebas nilai dan bahkan harusnya mengusung nilai. Di samping konsep integrasi pengetahuan dan nilai, Ibn Hazm juga berpendapat tentang pentingnya konsep hierarki dalam pengetahuan. Meskipun tetap memiliki independensinya tersendiri, bagi Ibn Hazm, pengetahuan adalah keyakinan (*at-tayaqqun*) atas suatu objek. Suatu keyakinan harus ditopang dengan prinsip keadilan (*'adl*), pemahaman (*fahm*), kesungguhan (*jud*), dan kete-

---

[41] Ziauddin Sardar, *Argument for Islamic Science* (Aligarh: CSOS, 1985), hlm. 5.

guhan (*najdah*). Dengan prinsip di atas, bagi Ibn Hazm, pengetahuan berkolerasi secara positif dengan peningkatan intelektualitas seseorang yang berorientasi dalam menemukan keutamaan.[42]

Oleh karena itu, konsepsi dan refleksi filosofis pengetahuan bagi Ibn Hazm adalah sebagai berikut:

Dalam konteks ini, Ibn Hazm juga menekanan pentingnya pengetahuan rasional[43] dalam proses pengkajian. Maka dari itu, di antara pengetahuan rasional yang diusung Ibn Hazm adalah logika. Menurutnya, logika sangat bermanfaat bagi pengembangan keilmuan dan perumusan argumen-argumen yang sahih, dan dengan logika juga dapat diketahui tingkatan pemahaman seseorang. Ibn Hazm menjelaskan bahwa logika menjadi "perantara untuk mengetahui tentang kepastian dari suatu objek, meningkatkan derajat pemahaman seseorang, dan menjadi solusi atas kebodohan dan logika juga menjadi bagian dari alat untuk mengetahui mana yang benar dan mana yang bathil".[44] Dengan demikian, Ibn Hazm menegaskan pentingnya argumen-argumen rasional.

Terlepas dari semua itu, Ibn Hazm secara personal telah mengenyam pola-pola kajian keilmuan yang berkembang pesat

---

[42] *Ibid.*, hlm. 6.

[43] Istilah pengetahuan rasional ini penulis ambil dari klasifikasi pengetahuan yang digunakan oleh Ibn Khaldun. Ibn Hazm sendiri tidak menggunakan pola klasifikasi '*aqliyyah* dan *syar'iyyah*, tetapi *syar'iyyah* dan *ghairu syar'iyyah*. Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Ilm, 2006), hlm. 478.

[44] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, hlm. 6.

pada waktu itu, seperti kimia, astronomi, astrologi dan kedokteran. Perkembangan tersebut memang tidak lepas dari kontribusi dan transfer pengetahuan yang dilakukan oleh intelektual muslim dari Timur. Namun, bukan berarti mereka dilahirkan hanya untuk meniru.[45] Transfer pengetahuan dari Timur, sebagamana dialami dan dirasakan oleh Ibn Hazm secara pribadi, justru dapat melahirkan kreativitas-kreativitas tertentu.

Gagasan reflektif atas pengetahuan Ibn Hazm, juga memiliki keterkaitan dengan bidang pendidikan sebagai suatu lembaga yang mengusung dan bertanggung jawab atas maju-mundurnya pendidikan. Ia mengusulkan pentingnya proses pembelajaran yang sesuai dengan peserta didik dan etika pembelajaran. Pemikiran Ibn Hazm berbicara tentang konsep kebenaran pengetahuan yang berbasis pada epistemologi *bayani* yang khas Ibn Hazm. Itulah di antara gagasan-gagasan reflektif Ibn Hazm tentang pengetahuan yang akan dibahas secara mendalam.

Ide-ide Ibn Hazm tentang pengetahuan dalam konteks kepentingan pendidikan dapat dikatakan cukup moderat. Peserta didik diberi kebebasan untuk memilih mata kajian sesuai dengan keinginan dan kecenderungan spesifikasinya. Ibn Hazm juga menjelaskan tentang pentingnya peran dan proses penalaran, dimensi moral dalam diri manusia, dan dimensi sejarah bagi kehidupan manusia. Semua itu, menurut Ibn Hazm, harus menjadi dasar pertimbangan bagi konsep pengetahuan.

Penyelidikan tentang pengetahuan tersebut menjadi masalah yang sensitif untuk diinterpretasikan melalui ideologi Zahiri Ibn Hazm. Tetapi, harus pula dipahami bahwa ideologi ini dibangun di atas kepercayaan penuh pada penalaran *lughawiyyah* dan mendorong pentingnya ide-ide independen daripada hanya meniru dan mengikuti (*taqlid*) orang lain.

Ibn Hazm percaya bahwa pengetahuan dan pembelajaran adalah dua nama untuk hal yang sama. Dia mengatakan, "Belajar

---

[45] Salim Yafut, *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Maghrib al-Andalusi*, hlm. 282-283.

dan pengetahuan adalah dua nama dengan satu arti yang berarti mengetahui hal seperti itu, percaya di dalamnya, dan tidak memiliki keraguan tentang hal itu." Ibn Hazm juga membuat satu rumusan tentang pengetahuan sejati. Menurutnya, "Siapapun yang tidak mengetahui dengan pasti berarti mereka mengetahui tentang ketidakpastian, dan barang siapa yang mengetahui hanya bersumber pada dan oleh ketidakpastian berarti itu bukanlah pengetahuan. Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, pengetahuan yang benar adalah bahwa pengetahuan yang dibangun dengan pikiran dan indra bersama-sama, dan bukan dengan salah satu dari keduanya.

Ibn Hazm membagi pengetahuan ke dalam dua bagian: pengetahuan empirik yang bersifat induktif dan pengetahuan rasional yang deduktif. Pengetahuan juga dibagi menjadi dua jenis. *Pertama*, pengetahuan intuitif, seperti "mengetahui bahwa keseluruhan lebih besar daripada sebagian", dan "orang yang tidak dilahirkan sebelum Anda, tidak dapat lebih tua dari Anda". *Kedua*, pengetahuan yang tergantung pada indra untuk mencapai kebenaran, seperti mengetahui bahwa api adalah panas, dan bahwa es adalah dingin.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, tidak ada pembagian yang tajam antara pikiran dan tindakan. Tindakan adalah sesuatu yang bersifat naluriah, seperti mengisap. Pada awal kehidupan seseorang beberapa pengetahuan (*al-ma'arif*) diperoleh dengan pemahaman awal. Seorang anak sejak kecil sudah dapat mengetahui bahwa keseluruhan lebih besar daripada sebagian. Ia juga sudah mengetahui prinsip kontradiksi, dan lain semacamnya. Meski ia tidak bisa mengungkapkan hal-hal ini dengan jelas, ia yakin menjadi bagian dari mereka. Ia mengenal terlebih dahulu indra-indra yang ia miliki, kemudian memeroleh pengetahuan lebih lanjut dari ketergantungan baik langsung atau tidak langsung pada indra dan intuisinya. Pengetahuan adalah keyakinan dalam hal seperti itu dan didasarkan pada bukti intuisi, indra atau wahyu, yaitu perjanjian kepercayaan dalam hal seperti itu dengan penerimaan apa yang telah Tuhan perintahkan untuk dilakukan tanpa meminta bukti. Pengetahuan dibentuk oleh bukti yang diperlukan bagi manusia

sehingga ia tidak dapat berbuat lain selain menerimanya. Apa yang tidak ditetapkan oleh bukti adalah pendapat (opini), meski kemudian manusia melakukan pencarian kebenaran sehingga ia mampu menghasilkan dan memeroleh pengetahuan.

Tidak ada perbedaan antara kualitas pengetahuan kita tentang Allah, yang didapat dari pengalaman (*musāhadah*) atau kebutuhan rasional (*darūrat al-'aql*), dan pengetahuan tentang pengalaman yang lain. Pengetahuan yang diberikan melalui wahyu diperlukan, seperti halnya pengetahuan yang peroleh melalui indra. Sebuah keyakinan harus bisa benar atau salah. Tidak ada keyakinan yang setengah-setengah. Maka, keyakinan itu bukan domainnya masuk akal atau tidak. Antara satu pendapat dengan pendapat yang lain selalu dapat ditemukan adanya pertentangan, tetapi tidak dengan kebenaran. Itulah spirit pengetahuan yang digagas oleh Ibn Hazm. Dengan kalimat lain, dalam konteks realitas perkembangan dan dinamika pengetahuan dalam Islam, Ibn Hazm ingin menegaskan pentingnya suatu upaya yang lebih keras lagi. Pengetahuan sesungguhnya tidak diskriminatif karena pengetahuan akan selalu saling tergantung satu sama lainnya. Maka tidak tepat, jika ada upaya untuk menumbuhkan yang satu dan mengabaikan yang lain, karena apapun ilmunya memiliki tujuan yang sama, yaitu keselamatan manusia.

Beberapa karya Ibn Hazm, seperti *Maratib al-'Ulum, al-Akhlaq wa as-Siyar*,[46] dan *at-Taqrib li Had al-Mantiq*,[47] mendiskusikan secara luas tentang konsep pengetahuan. Menurut Ibn Hazm, ada empat kebajikan kardinal pengetahuan, yaitu, *al-'adl* (keadilan), *an-najdah* (keberanian), *al-fahm* (pemahaman), dan *al-jud* (kemurahan hati).

---

[46] Khususnya pada bab "al-'Ilm". Ibn Hazm, "Risalah fi Mudawamah an-Nufus," dalam Ikhsan Abbas (ed.) *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi* (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 338-343.

[47] Khususnya pada bab "Aqsam al-Ma'arif". Ibn Hazm, "Kitab at-Taqrib li Had al-Mantiq," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 285.

Pengetahuan, sebagai sebuah konsep multitafsir, adalah kendaraan untuk pencapaian kebajikan di dunia dan akhirat. Ibn Hazm mengakui perbedaan sifat iman dan akal, tetapi ia berpendapat bahwa keduanya ditujukan untuk tujuan yang sama: mencari *al-fadhail* (kebajikan). Ibn Hazm menyatakan pengetahuan untuk menjadi entitas yang sangat diperlukan, mengejar kewajiban, dan keharusan moral sebagai tujuan. Dengan demikian, pengetahuan harus dikejar sesuai dengan potensi yang dimiliki oleh seseorang tapi tidak harus menjadi alat bahan dan eksploitasi moral. Pada intinya, pengetahuan terdiri dari memahami wahyu Allah, berlatih kebajikan moral, dan mengetahui realitas hal-hal di dunia ini. Tujuan dari pengetahuan adalah untuk menyenangkan dan menjadi dekat dengan Yang Maha Kuasa dan untuk mencapai tatanan dunia meliputi umat manusia pada umumnya.

Dalam konteks klasifikasi pengetahuan, Ibn Hazm menunjuk status superior ilmu 'agama', tetapi maksudnya sangat jelas bahwa ilmu-ilmu yang disebut 'filosofis' atau 'sekuler' juga sangat diperlukan. Dengan demikian, ia menempatkan iman dan '*aql* hampir setara satu sama lain. Dengan penuh semangat, ia menyatakan bahwa tidak semua orang siap untuk menghadapi kerumitan filsafat, oleh karenanya dalam hal lain, seorang individu mungkin menemukan pelipur lara dalam iman. Di sisi lain, ia membela ketergantungan pada akal, dengan menyatakan bahwa iman saja tidak dapat memberikan jawaban yang bisa diterapkan untuk menyelesaikan permasalahan yang sifatnya segera bagi manusia, maka di situlah peran akal untuk menghilangkan skeptisisme dan ketidakpastian sehingga kebingungan tentang iman itu sendiri dapat diselesaikan, meski sementara.

Dalam pendekatan pragmatis, Ibn Hazm tampaknya tidak menempatkan iman sebagai sub dari akal. Ia juga tidak mengusulkan sebuah penegasan, bahwa iman bergantung pada akal. Dia menjelaskan tentang keseimbangan antara iman dan '*aql* dalam pemahaman bahwa fakultas intelektual (*al quwah al-'aql*) adalah yang membantu jiwa cerdas untuk membuat kemenangan dan

keadilan, untuk memilih pemahaman apa dan menentukan apa yang harus diyakini, serta untuk membuatnya terwujud dengan bantuan lidah dan pergerakan anggota tubuh lainnya.

Pada perspektif lain, pandangan Franz Rosenthal dapat dijadikan bagian dari dari bagaimana Ibn Hazm memahami pengetahuan. Rosenthal menempatkan Ibn Hazm sebagai salah seorang pemikir tentang konsep pengetahuan dalam Islam. Konsep Ibn Hazm tentang pengetahuan, oleh Rosenthal ditempatkan dalam ruang pengetahuan yang bertautan dengan aspek filsafat, khususnya dalam konteks logika,[48] dan sosial.[49] Ibn Hazm dalam *at-Taqrib* berusaha mengusung gagasan tentang pentingnya logika sebagai alat untuk berargumentasi. Dengan menyusun pola penalaran yang benar, maka akan dapat mewujudkan tatanan pengetahuan yang memiliki basis keilmiahan yang kuat. Pada saat yang sama, hal itu juga untuk meminimalisir arus pemahaman tentang sesatnya ilmu logika dalam konteks keagamaan. Sedangkan, dalam konteks sosial, pengetahuan yang digagas Ibn Hazm berorientasi langsung pada upaya pengembangan masyarakat melalui proses pembelajaran dan/atau pendidikan yang terorganisir dengan baik. Pengetahuan dalam konteks ini berelasi erat dengan konsep pendidikan yang dapat menghasilkan *output* manusia yang bermoral baik.

Logika dan Pengetahuan

Satu hal yang tidak dapat dipisahkan dari tema pengetahuan Ibn Hazm adalah logika. Sebagaimana direpresentasikan dalam *at-Taqrib li Had al-Mantiq,* logika dapat dikatakan sebagai salah satu sayap dalam konstruksi pengetahuan yag dikembangkan oleh Ibn Hazm. Sedangkan sayap yang lainnya adalah moralitas dan nilai, sebagaimana direpresentasikan dalam kitab *al-Akhlaq wa as-Siyar*. Adapun inti gagasan tentang pengetahuan yang menjadi ide pokok Ibn Hazm tertuang di dalam *Maratib al-'Ulum*.

---

[48] Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concepts of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), hlm. 204 dan seterusnya.

[49] *Ibid*., hlm. 240.

Sebagai salah satu sayap gagasan, logika Ibn Hazm juga masuk dalam diskursus kebahasaan, sebagaimana dijelaskan di depan. Tetapi, dalam konteks logika sebagai alat atau instrumen untuk bernalar, maka logika berkait erat dengan disiplin pengetahuan. Pentingnya logika bagi pengetahuan menjadikan logika sebagai *science of sceinces* dan logika sebagai *ra's al-ilm* (*chief science*). Semua itu bertujuan untuk memberikan kontribusi bagi pemahaman yang utuh tentang yang benar dan yang salah dalam pengetahuan. Pada saat yang sama, logika juga menyediakan seluruh aturan yang berkaitan dengan bagaimana suatu kebenaran dapat dirumuskan.[50] Oleh karena itu, menurut Ibn Hazm, terdapat banyak manfaat yang dihasilkan dari mengkaji logika, kemanfaatan yang tidak saja pada internal ilmu tersebut, tapi juga untuk pemahaman tentang ilmu lain, seperti al-Qur'an, as-Sunnah, konsep-konsep fikih, dan bahasa pada umumnya.[51]

Penjelasan atas kemanfaatan tersebut, dijabarkan Ibn Hazm melalui pembagian pengetahuan dan disiplin keilmuan yang dilihat dari perspektif logika. Menurut Ibn Hazm, dari perspektif logika, pengetahuan secara umum dibagi menjadi dua bagian. *Bagian pertama* terdiri dari (a) pengetahuan tentang yang didapat secara naluriah oleh manusia semenjak kecilnya.[52] Pengetahuan ini berkembang seiring dengan perkembangan kognisi yang dimilikinya. (b) Pengetahuan yang tumbuh dari pengalaman empiris manusia dalam hidupnya. Peran penalaran dalam jenis pengetahuan ini tetap ada, tapi yang paling berperan adalah hasil dari eksperimentasi manusia, seperti pengetahuan tentang rasa panas, dingin, asin dan lainnya.[53] *Bagian kedua* meliputi (a) pengetahuan akan sesuatu yang kebenarannya perlu diuji tidak saja dengan informasi yang

---

[50] *Ibid*., hlm. 204-205.

[51] Ibn Hazm, "At-Taqrib li Had al-Mantiq," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 102.

[52] Anton Bakker menyebutnya dengan pengetahuan naluri atau pengetahuan naturas-spontan. Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 22.

[53] Anton Bakker menyebutnya dengan pengetahuan indrawi. *Ibid*., hlm. 21.

valid, rasio, rasa, dan juga dengan sekumpulan argumen (*burhan*) dan *istidlal* yang kuat. Kemudian (b) pengetahuan dalam jenis dan konteks yang sama, tapi proses pembuktiannya merupakan implikasi atau akibat dari pembuktian pertama.[54] Konsep ini oleh Ibn Hazm disebut dengan konstruksi validitas yang dekat dan konstruksi validitas yang jauh. Kedua sama-sama membutuhkan peran logika yang lebih komprehensif, karena persoalan kebenaran yang ada di dalamnya sangat kompleks.[55]

Moral

Al-Akhlaq wa as-Siyar fi Mudawati an-Nufus[56] adalah sebuah risalah etika dari Ibn Hazm (993-1064 M) yang berbicara mengenai perilaku utama, moralitas, dan/atau etika. Risalah ini ditulis pada sekitar 1035 M.[57] Meski sedikit bukti historis yang ditemukan, tetapi pandangan tersebut justru menunjukkan kehebatan Ibn Hazm. Hal ini bisa dilihat dari kematangan analisanya serta keluasannya dalam menganalisis. Berbagai aspek moralitas yang dikaji oleh Ibn Hazm dalam risalahnya meliputi konsep akhlak, metode dalam meningkatkan kualitas moral, dan pandangannya tentang berbagai faktor yang mendorong manusia untuk bertindak amoral berikut pencegahannya.

---

[54] Anton Bakker menyebutnya dengan pengetahuan rasional yang ilmiah. *Ibid*., hlm. 23.

[55] *Ibid*., hlm. 285-289.

[56] Ada catatan menarik dari pen-*taqqiq* awal kitab ini, sebelum kemudian ditulis kembali oleh Nykl. A.R, bahwa kitab ini sebenarnya terdiri dari dua risalah, yakni *Muwadat an-Nufus (al-akhlaq wa as-Siyar)* yang kebanyakan tulisannya mengacu pada pengalam pribadi penulisnya seperti dalam bab I, IV atau IX; dan *al-Akhlaq an-Nafs* yang ulasannya cenderung mengikuti model etika Aristoteles. Nykl, "Ibn Hazm's Treatise on Ethics." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* Vol. 40, No. 1 (Oktober 1923), hlm. 31.

[57] Abu Laylah, *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*, with a Translation of his book *al-Akhlaq wa as-Siyar* (London: Taha Publlishers, 1990), hlm. 13-54.

Banyak intelektual yang mengkaji dan menerjemahkan risalah Ibn Hazm ini ke dalam berbagai bahasa. Risalah ini pertama kali dipublikasikan di Mesir oleh Mahmud al-Hathab dan diedit oleh Ahmad Omar al-Mahmasani pada 1908 M. Risalah ini juga diberi catatan dan terjemahan ke dalam bahasa Spanyol oleh Miguel Asin Palacios dengan judul *Los Caracteresy la Conducta* yang tersimpan di Madrid pada 1916 M. Palacios, merupakan salah seorang orientalis yang sedikit negatif dalam melihat Ibn Hazm—berbeda dengan yang dilakukan oleh Roger Arnaldez, Ignaz Goldziher atau yang sekarang masih hidup Camilla Adang. Masih banyak proses editing dan terjemahan lainnya dalam bahasa lain. Di samping kedua tokoh tersebut, ada juga Ikhsan Abbas yang memuat karya ini dalam *Rasa'il Ibn Hazm* pada 1954 M, serta Sayyidah Nadya Tumsin dari Lebanon yang berhasil menerjemahkan ke dalam bahasa Persia pada 1967 M, dan yang terakhir ada Abu Laylah yang menulis *In Pursuit of Virtue*. Risalah ini merupakan risalah yang penting tentang pemikiran etika Ibn Hazm. Selain itu, metode Ibn Hazm dalam penggunaan analisis-diri dalam risalahnya juga dilakukan oleh intelektual berikutnya seperti Ibn Miskawaih dan al-Ghazali.[58] Hal senada juga ditulis oleh G.F. Haurani, "Ibn Hazm's ethics is oriented primarily toward the good of the individual, conceived in terms of his long-range happiness."[59]

Nalar-nalar reflektif Ibn Hazm atas moralitas setidaknya menggunakan dua sumber, yaitu unsur-unsur filasafat Yunani yang berdasarkan pada akal serta eksperimen dan pengalaman khusus yang ditangkap atau didalami oleh penulisnya. Unsur filsafat Yunani yang dapat dilihat dari pembahasannya mengenai keutamaan (*virtue*

---

[58] Hal itu sebagaimana juga ditulis oleh A.R. Nykl, "Ibn Hazm's method in the use of self-analysis, reminding one of al-Ghazali's Confessions, those of St. Augustine, Petrarch's Secretum, and the essays of Montaigne." A.R. Nykl, "Ibn Hazm's Treatise on Ethics." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* Vol. 40, No. 1 (Oktober 1923), hlm. 30-36.

[59] George F. Hourani, "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought," dalam Parviz Morewedge (ed.), I*slamic Philosophical Theology* (Albany: State University of New York Press, 1979), hlm. 147.

atau *fadhilah*) yang menjadi paradigma orientatif etika Aristoteles. Dalam konteks tertentu, ada kesamaan makna keutamaan antara Aristoteles dan Ibn Hazm,[60] yaitu prinsip yang berada di tengah di antara dua sikap, atau dalam bahasa Ibn Hazm dikatakan, "Keutamaan itu ada di tengah-tengah (*wasth*) antara yang berlebihan dan yang kekurangan (*al-ifrath wa at-tafrith*) yang kedua sisi tersebut adalah yang tercela, dan keutamaan di antara keduanya adalah yang terpuji, kecuali akal yang tidak melampaui batas di dalamnya."

Unsur lain yang melatarbelakangi lahirnya refleksi-refleksi filosofis atas moralitas Ibn Hazm adalah pengalaman dan realitas sosial yang ia lihat dan rasakan, terutama pada saat ia harus mengalami ketika kerajaan Islam terpecah-pecahnya, waktu menuju kehancuran masyarakat muslim di Andalusia.[61] Di situlah ia kemudian menyandarkan pada penalaran dan nilai-nilai keagamaan. Dalam ungkapan yang lain, Majid Fakhry menambahkan bahwa gagasan-gagasan reflektif perihal moral yang ditulis oleh Ibn Hazm merupakan gambaran atas situasi dan kondisi sosial-politik pada masa itu yang sangat kacau. Ia menulis refleksi moralnya untuk mengatasi masa kekacauan tersebut. Refleksi moral yang ditawarkannya dimaksudkan agar dipelajari dan dijadikan petunjuk dalam rangka memperbaiki moral dan mengobati jiwa mereka.

Ada banyak metode untuk menunjukkan nalar filosofis Ibn Hazm tentang moral. Salah satunya adalah bukti genealogis pemikiran yang sampai pada sosok Aristoteles. Metode yang lainnya adalah dengan membenturkan kemungkinan-kemungkinan munculnya nalar filosofis tersebut dengan rumusan yang sudah ditulis oleh Abu Laylah yang menempatkan gagasan moral Ibn Hazm ke dalam ruang *moral theology* bukan pada *philosophy of moral.* Dengan langkah itu, setidaknya beberapa kemungkinan

---

[60] Ibn Hazm, "Risalah fi Mudawat an-Nufus," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 338-343.

[61] Ali, Abdul. "Ibn Hazm as Moralist and Interpreter of Love," dalam *Hamdard Islamicus,* Vol. 18, No. 3 (1995), hlm. 77-84.

di atas dapat dibuktikan. Namun, bukan berarti Ibn Hazm tidak melakukan refleksi atas gagasan moralitas yang di usung. Ia justru berangkat dari refleksi-refleksi yang kuat dan apresiasinya atas peran akal sehingga dapat menuntun pada arah kebaikan dan kebijakan yang paripurna, kebaikan yang berbasis religiositas. Arah ini yang kemudian dijadikan sebagai identitas bagi karakter kajian atas moral yang dikembangkan oleh Ibn Hazm.

Gagasan reflektif moral tidak hanya untuk mengusung dan merumuskan konsep dan batasan moral, refleksi atas moral juga mengidentifikasi tindakan-tindakan yang dianggap sebagai tidak bermoral (*moral evil* atau *moral disease*). Refleksi atas penyakit moral itu penting, karena dalam pemikiran Platonis dan Neo-Platonis, manusia selalu cenderung untuk melarikan diri dari yang benar dan baik dan untuk menyerah pada kenikmatan indrawi dan terjerat oleh daya tarik dunia. Belum lagi gagasan Neo-Platonis, yang banyak mempengaruhi intelektual muslim, bahwa manusia cenderung melahirkan gagasan jahatnya ketika sudah bersinggungan dengan materi. Filsuf yang lebih klasik lagi, seperti Socrates dan Plato juga selalu mengingatkan kita bahwa menghindari untuk berbuat tidak adil adalah langkah pertama yang harus dilakukan oleh seseorang sebelum ia berbuat adil. Mungkin lebih baik tidak berbuat apa-apa dari pada berbuat tapi tidak adil.

Oleh karena itu, tepat jika kemudian dalam hal perumusan dan penanganan masalah moral, langkah pertama yang dilakukan oleh Ibn Hazm ialah dengan mengingatkan dan sekaligus meyakinkan pembaca tentang kecenderungan-kecenderungan lahirnya penyakit moral bagi manusia. Hal itu dideskripsikan oleh Ibn Hazm terlebih dahulu sebelum yang lainnya. Misalnya, tentang kecemasan yang menimbulkan karakter tamak, Ibn Hazm menyatakan bahwa sumber utama dari segala penyakit moral adalah rasa "tamak", rasa yang selalu menggerakkan manusia untuk mendapatkan kenikmatan dari sesuatu yang dicapainya, baik secara material maupun spiritual. Namun, segala apa yang dicari dan dipegangi terkadang muncul dan hilang, sehingga akhirnya yang tersisa dalam dirinya hanyalah

"kecemasan". Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, usaha untuk mengatasi kecemasan, penderitaan, atau kegelisahan (*thard al-hamm*) merupakan hal yang utama dalam perbaikan moral.[62]

Di sini Ibn Hazm menempatkan kecemasan dalam ruang negatif, meskipun harus diakui bahwa kecemasan tidak harus dipahami seluruhnya secara negatif. Sisi positifnya ialah kecemasan selalu menjadi cara bagi manusia untuk menjaga diri dari bahaya. Ini adalah cara di mana manusia menangkal bencana dan dapat melanjutkan hidup. Ketika ancaman muncul, manusia memobilisasi sumber daya tubuh dan termotivasi baik untuk melawan ataupun melarikan diri. Mengenai hal itu Ibn Hazm menulis,

> Saya telah berusaha dengan tekun mencari tujuan yang dikejar oleh semua manusia, dan saya tidak menemukannya kecuali hanya satu, yaitu membuang kecemasan, namun ketika saya berpikir lebih jauh lagi ternyata mereka berbeda dalam mencari tujuan itu, bahkan mereka berbeda pula dalam motif utama dalam usaha menghilangkan kecemasan itu, mereka akan melalukan gerakan apapun jika dengannya mereka berharap dapat menolak perasaan cemas dan tidak akan mengucapkan sepatah kata apapun melainkan sejauh mereka berusaha menolak perasaan tersebut dari diri mereka sendiri.[63]

Dengan demikian, semua usaha yang dilakukan oleh manusia pada hakikatnya adalah untuk menghilangkan kecemasan. Jadi, mereka mencari pengetahuan agar mereka terhindar dari kecemasan akan kebodohan; mereka mencari kekayaan agar mereka terhindar dari kecemasan akan kemiskinan; mereka mencari kemasyhuran agar mereka terhindar dari kecemasan akan ketertindasan. Singkatnya, apa saja yang dilakukan oleh manusia pada dasarnya merupakan sebuah bentuk usaha menghilangkan perbuatan yang sebaliknya sehingga terhindar dari segala kecemasan. Tetapi, sesungguhnya, kecemasan berbeda dengan ketakutan. Apakah Ibn

---

[62] Ibn Hazm, "Risalah fi Mudawat an-Nufus," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 336.

[63] *Ibid.*

Hazm berbicara tentang ketakutan atau kecemasan?

Kierkegaard mengamati kecemasan sebagai sama sekali berbeda dari konsep ketakutan yang biasanya mengacu pada sesuatu yang pasti. Menurutnya, kegelisahan adalah antipati simpatik dan simpati antipati, perasaan simultan dari tarikan dan tolakan. Kierkegaard menjelaskan bahwa dalam mengamati anak, satu akan menemukan kegelisahan ini mengisyaratkan lebih khusus sebagai mencari petualangan itu, mengerikan, dan penuh teka-teki. Oleh karena itu, kecemasan lebih pada tidak adanya kepastian. Itulah yang ditulis oleh Keirkegaard dalam *The Concept of Anxiety* yang ditulis dengan nama pena Vigilius Haufniensis (si penjaga pelabuhan).

Menurut analisis Majid Fakhry, ide penegasian akan rasa cemas yang diutarakan Ibn Hazm mengingatkan pada ide Epicurus tentang *ataraxia* (*Ἀταραξία*), yang identik dengan kebahagiaan sejati bagi seseorang dalam wujud tanda-tanda menguatnya ketenangan akibat dari hilangnya rasa cemas, seperti menghindari ketakutan setelah kematian, menghindari politik dari orang-orang yang menjengkelkan, hidup berada dengan teman-teman yang dapat dipercaya dan penuh kasih sayang dan yang paling penting, sebagai sebuah kasih sayang, berbudi luhur orang, layak kepercayaan.

Bagi Ibn Hazm, kecemasan tidak sekadar ketakutan, tetapi kecemasan betul-betul menakutkan yang dirasakan oleh manusia disebabkan oleh ketidakpastian, kebodohan, kemiskinan, dan juga ketidakpastian hidup. Semua kecemasan berasal dari tidak adanya tolok ukur kepastian yang hadir di tengah-tengah mereka; tolok ukur yang dijadikan nilai dan pertimbangan. Manusia selalu berusaha menghindarkan diri dari kecemasan, dari ketidakpastian. Namun, persoalannya ke mana manusia menemukan kepastian itu dan di mana ruang yang terhindar dari kecemasan.

Pada saat yang sama, kecemasan sebenarnya juga berasal dari ambisi-ambisi yang *impracticable* yang melahirkan kecemasan. Ambisi tidak rasional ini, sekali lagi, juga sebenarnya disebabkan oleh tidak adanya pilahan pada ruang mana sesungguhnya ambisi

yang tidak realistis itu diperbolehkan dan ambisi tidak realistis yang mana yang akan membawa pada kecemasan tersebut. Bagi Ibn Hazm, kenikmatan duniawi (*hedonistic pleasure*) dan kesombongan diri (*'ujub* atau *hubris*) merupakan salah satu ambisi *impracticable* yang dapat membahayakan seseorang. Sebab, ambisi yang berangkat dari kenikatan duniawi dan kesombongan diri tersebut akan menimbulkan kecemasan yang tanpa batas.

Pada penelusuran di atas, Ibn Hazm memberikan solusi yang sekaligus menjadi jawaban yang memiliki landasan-landasan dan perspektif teologis. Itulah yang oleh Abu Laylah kemudian dimasukkan ke dalam kategori *moral theology*, meskipun latar pemikiran dan pertimbangan Ibn Hazm cenderung ke arah *philosophy of moral*. *Moral theology* hadir sebagai solusi. Ibn Hazm memberikan solusi terbaik untuk usaha tersebut, yakni dengan hanya kembali menghadap Allah melalui berbuat kebajikan demi akhirat (*at-tawajjuh ila Allah bi al-amal lil-akhirat*). Ia menulis,

> Jika kamu mengikuti segala keinginanmu maka kamu akan rusak olehnya, dan kamu akan berhenti pada kehancuran amal duniawi, padahal amal ukhrawi adalah satu-satunya yang hakiki, karena segala apa yang kamu inginkan (duniawi) kamu akan mendapatkannya, namun akibatnya akan menjadikanmu sedih, karena dunia itu akan meninggalkanmu atau kamu akan meninggalkannya, dan itu pasti terjadi. Kecuali beramal karena Allah, karena akibat yang akan datang dalam setiap keadaan adalah kebahagiaan, baik untuk saat ini maupun besok; kebahagiaan saat ini berupa sedikitnya rasa cemas dengan apa yang dicemasi oleh manusia lainnya, dan kamu lebih mulia dari teman bahkan musuh; sedangkan kebahagiaan yang akan datang adalah kebahagiaan surgawi.[64]

Kebajikan-kebajikan Utama

Ibn Hazm menyatakan bahwa terdapat empat kebajikan yang utama, di mana seluruh kebajikan lainnya didasarkan atasnya, yaitu

---

64 *Ibid.,* hlm. 335.

(a) keadilan (*al-'adl*), (b) inteligensi (*al-fahm*), (c) keberanian (*an-najadat*), dan (d) kedermawanan (*al-jud*). Sebaliknya, terdapat empat keburukan yang utama, di mana seluruh keburukan lainnya didasarkan atasnya, yaitu (a) ketidakadilan (*al-ja'ur*), (b) kebodohan (*al-jahl*), (c) ketakutan (*al-jubn*), dan (d) kekikiran (*asy-syuh*).

DI samping itu, Ibn Hazm memasukkan *al-amanah* (kejujuran/amanat) dan *al-'iffah* (keterjagaan diri) sebagai dua jenis dari keadilan (*al-'adl*) dan kedermawanan (*al-jud*). Adapun penepatan janji (*al-wafa`*) merupakan susunan keutamaan dari keadilan (*al-'adl*), keberanian (*an-najdat*), dan kedermawanan (*al-jud*).

Sebagai catatan, Ibn Hazm memberi tekanan khusus pada konsep *al-fahm* di atas dengan menghubungkannya pada konsep *al-'ilm*. Oleh karena itu, Ibn Hazm tidak merumuskan inteligensi (*al-fahm*) secara rinci karena, menurutnya, intelegensi (*al-fahm*) berkaitan erat dengan pengetahuan dan tugas yang dibebankan kepada manusia yang berakal untuk mencari kebenaran dan kebahagiaan. Karena adanya akal ialah diperuntukkan untuk mengamalkan ketaatan dan kebajikan serta menjauhkan diri dari kemaksiatan dan keburukan, sebagaimana dalam Q.S. al-Mulk [67]: 10. Jelasnya, bagi Ibn Hazm, kemampuan memahami (inteligensi) harus ditopang oleh ilmu pengetahuan memang harus dicari. Proses *thalab al-'ilm* tersebut, pada saat yang sama, menurut Ibn Hazm, ternyata harus dijalankan dengan norma-norma tertentu.

Dari pemikiran Ibn Hazm di atas, dapat ditarik suatu benang merah antara etika sosial di satu sisi dan etika personal di sisi lain. Kedua orientasi tersebut diseimbangkan oleh Ibn Hazm. Oleh karena itu, bagi Ibn Hazm, konstruksi moral dalam setiap individu harus memiliki tiga dimensi. *Pertama,* dimensi sosial yang berupa sikap adil dan peduli terhadap sesama yang diikat dalam tali persaudaraan dan persahabatan;[65] *kedua,* dimensi personal meliputi inteligensi dan keberanian;[66] dan *ketiga,* dimensi rasionalitas dan pengetahuan yang berupa kesadaran atas kebalikan dari semua

---

[65] *Ibid.,* hlm. 359-368.

[66] *Ibid.,* hlm. 335-342.

sikap tersebut.[67]

Pada saat yang sama Ibn Hazm membuat satu level di atas prinsip dan rumusan moral yang berbasis individu dengan prinsip dan rumusan moral yang berbasis sosial di atas ke dalam konsep kesucian jiwa (*nazahat an-nafs*). Jelasnya, kesucian jiwa merupakan kebajikan utama yang tersusun dari keberanian (*an-najdat*), kedermawanan (*al-jud*), keadilan (*al-'adl*), dan intelegensi (*al-fahm*). Dengan demikian, apakah konsep kesucian hati menjadi orientasi puncak seluruh kebaikan? Jika jawabannya positif, maka Ibn Hazm menempatkan kesucian jiwa menjadi orientasi final bagi suatu tindakan kebajikan, atau dalam istilah Aristoteles, kebajikan tertinggi itu diistilahkan dengan *eidemonia*. Jika jawabannya negatif, maka dapat dipahami bahwa memang kesucian jiwa bukan suatu orientasi puncak dari seluruh kebajikan. Berarti, ada konsep lain yang dimaksud oleh Ibn Hazm, atau sebaliknya, Ibn Hazm tidak menggunakan pola pemikiran yang dikembangkan Aristoteles.

Ibn Hazm cenderung memilih pemikiran kedua (negatif), karena ia memunculkan kebijakan utama lainnya, yaitu rasa cinta (*al-mahabbah*), yang didefinisikan sebagai kerinduan akan kekasih dan kebencian akan berpisah dengannya, serta menginginkan cinta manusia bagi dirinya. Manusia berbeda dalam kadar cinta, berbeda pula dalam tujuannya, seperti mencintai Allah, suami, istri, anak, sahabat, keluarga, dan lainnya. Lebih lanjut, cinta memiliki lima tingkatan, yaitu (a) *al-istihsan*, selalu bersikap baik terhadap pasangannya; (b) *al-i'jab,* selalu mengagumi pasangannya; (c) *al-'ulfah*, sedih ketika berpisah; (d) *al-kalaf*, rindu yang menyala-nyala; dan (e) *asy-syaghaf*, cinta yang meluap-luap.

Sedangkan, yang masih berkaitan dengan rasa cinta, persahabatan merupakan kebajikan utama yang diusung oleh Ibn Hazm. Menurutnya, persahabatan penting untuk diposisikan sebagai bagian dari moralitas, karena persahabatan merupakan bentuk rasa saling senang atau saling susah. Persahabatan juga berfungsi untuk saling mengingatkan. Rasa cinta dan persahabatan merupakan dua

---

[67] *Ibid.,* hlm. 343-358.

konsep moralitas yang berbasis pada relasi antara individu atau personal yang disatukan oleh suatu ikatan. Dengan demikian, relasi ini bukan relasi dalam konteks sosial.

Dari paparan di atas, dapat ditarik satu benang merah lagi, yaitu gagasan refleksi moral yang dikembangkan oleh Ibn Hazm. Meski gagasan di atas mengacu dari *al-Akhlaq wa as-Siyar*, tetapi tidak dapat dilepaskan dari dua karya lainnya, yakni *Maratib al-'Ulum* dan *Thauq al-Hamamah*. Bahkan, kajian atas pemikiran filsafat moral Ibn Hazm juga harus mengintegrasikan gagasan-gagasan dari ketiga risalah tersebut. Dari ketiga risalah tersebut, Ibn Hazm menjelaskan poin-poin moralitas yang dikembangkan. Pola-pola tersebut dapat disusun mendasarkan pada pola hubungan inter-individu, antar-individu, dan antara individu dengan sosial.

<table>
<tr><th>Ruang Relasi</th><th>Tindakan Moralitas yang Dikembangkan</th><th>Orientasi</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Individu</td><td>1) Pemahaman</td><td rowspan="7">Kesucian Jiwa (Nazahat an-nafs)</td></tr>
<tr><td>2) Pengetahuan</td></tr>
<tr><td>3) Keberanian</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Antar-individu</td><td>1) Saling Mencintai</td></tr>
<tr><td>2) Persahabatan</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Individu dan Masyarakat</td><td>1) Keadilan</td></tr>
<tr><td>2) Kedermawanan</td></tr>
</table>

Lepas dari pola terstruktur di atas, pandangan dan refleksi moraliltas yang disampaikan Ibn Hazm pada dasarnya berangkat dari kajian-kajian filosofis dan hasil eksperimen dan pengalaman hidupnya dalam memahami perilaku dan moralitas masyarakatnya. Tetapi, dalam risalah tersebut ia tidak banyak menyinggung perihal etika politik. Padahal intelektul muslim lainnya selalu menyinggung perihal etika politik. Ada kemungkinan Ibn Hazm sengaja mengabaikan persoalan ini, sebab menyangkut kondisi yang membuatnya trauma dengan politik, meski sebenarnya pada kondisi

yang lain Ibn Hazm berada di puncak karier politiknya.

Terlepas dari itu, satu hal yang perlu digarisbawahi, dalam pandangan Ibn Hazm, bahwa moralitas seseorang searah dengan intelektulitasnya. Artinya, untuk menjadi orang yang bermoral tidak sekadar dibiasakan untuk berbuat baik, tetapi justru yang paling penting ialah bagaimana dengan rasionalitas yang ia miliki mampu memahami tentang kebaikan yang dilakukannya. Begitu sebaliknya, dekadensi moralitas masyarakat disebabkan oleh kebodohan dan ketidaktahuan. Bagi Ibn Hazm, rasionalitas akan mendorong manusia menuju pada kebaikan dan tidak akan pernah lari untuk merusak kebaikan tersebut, sebagaimana yang ditulis Ibn Hazm sebagai berikut.[68]

حد العقل استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوى فيه اجتناب المعاصى والرذائل. وقد نص الله تعالى فى غير موضع من كتابه على أن من عصاه لا يعقل قال تعالى حاكيا عن قوم: و قالوا لوكنا نسمع أونعقل ما كنا من أصحاب السعير. ثم قال مصدقا لهم: فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصاب السعير. وحد الحمق استعمال المعاصى والرذائل.

Sejarah

Konsep sejarah memainkan peran fundamental dalam pemikiran manusia. Untuk itu, tidak salah jika kemudian Ibn Hazm menekuni sejarah dalam karier intelektualnya. Bahkan salah satu muridnya, yang menjadi sejarawan, yaitu al-Humaidi, menulis bahwa Abu Muhammad (Ibn Hazm) merupakan orang yang '*alim* tentang sejarah-sejarah.[69] Hal itu karena sejarah dapat memberikan pemahaman tentang sisi agensi manusia, perubahan, peran keadaan materi dalam urusan manusia, dan sebuah arti dari peristiwa seja-

[68] *Ibid.,* hlm. 378.

[69] Al-Humaidi, *Jadwat al-Muqtabis fi Dzikr Wullat al-Andalus* (Kairo: Dar al-Mishriyyah, 1966), hlm. 239.

rah. ”Belajar dari sejarah” itu menunjukkan kemungkinan lebih memahami diri kita pada masa sekarang, dengan memahami kekuatan, pilihan, dan situasi tertentu. Oleh karena itu, tidak mengherankan para filsuf kadang mengalihkan perhatian mereka ke upaya untuk meneliti sejarah dan sifat pengetahuan sejarah. Refleksi ini dapat dikelompokkan bersama ke dalam kajian ”filsafat sejarah,” yang sangat heterogen, yang terdiri dari analisis dan argumen kaum idealis, positivis, ahli logika, teolog, dan lainnya, lalu bergerak tarik ulur dalam membagi-bagi antara ruang filsafat Eropasentris, Anglo-Amerikasentris, dan antara hermeneutika dan positivisme.

Mengingat pluralitas pandangan dalam ”filsafat sejarah,” maka tidak mungkin memberikan satu definisi yang sesuai dengan semua pendekatan. Bahkan, adalah sesuatu yang menyesatkan jika kita menyebut ”filsafat sejarah” tanpa mengacu pada tradisi filsafat tertentu. Tetapi, pemikirkan para filsuf tentang sejarah biasanya tercakup dalam beberapa pertanyaan yang melibatkan metafisika, hermeneutika, epistemologi, dan historisisme: seperti (1) Apakah sejarah terdiri dari tindakan individu-individu, struktur sosial, periode dan wilayah, peradaban, besar proses kausalitas, dan/ atau campur tangan Ilahi? (2) Apakah sejarah secara keseluruhan memiliki makna, struktur, atau arah, di luar peristiwa dan tindakan individu itu? (3) Apa yang diperlukan untuk mengetahui dan menjelaskan tentang sejarah?

Pertanyaan-pertanyaan di atas yang coba diarahkan untuk dijadikan sebagai pengantar dalam memahami pemikiarn Ibn Hazm tentang sejarah. Meskipun, sebagaimana dijelaskan di atas, pemahaman awal yang kiranya tepat untuk menentukan posisi Ibn Hazm adalah dia tidak menulis tentang filsafat sejarah atau sejarah dalam arti teoretis. Meskipun demikian beberapa karyanya menjadi bagain yang tidak terpisahkan dari sejarah. Ibn Hazm lebih tepat dikatakan sebagai seorang sejarawan karena ia menulis beberapa risalah yang terkait dengan sejarah dan Ibn Hazm sering sekali mendeskripsikan bukti-bukti historis untuk membangun arugmentasinya. Risalah-risalah tersebut, terutama *Naqth al-Arusy*

fi Tawarikh al-Khulafa',[70] *Jawami' as-Sirah, Jumal Futuhat al-Islam,*[71]*Jumhurah Ansab al-Arab, Hujjat al-Wada',* dan *Risalah fi Fadl al-Andalus.*[72] Dari sekilas pemahaman yang dapat ditarik dari beberapa karya Ibn Hazm tersebut, tampak ada pola ensiklopedis yang diacu oleh Ibn Hazm dalam menulis sejarah. Pemahaman ini juga sering digunakan oleh para analis tentang figur Ibn Hazm sebagai seorang ilmuwan ensiklopedis. Sebagai seorang ensiklopedis, ia merekam semua peristiwa dan data-data historis untuk kemudian ditulis dan disusun dalam sebuah kerangka tematik. Tema-tema itulah yang kemudian mewujud dalam suatu risalah atau buku.

Wacana sejarah yang meresap dalam sanubari Ibn Hazm itu kemudian muncul dalam sebuah pemahaman di mana Ibn Hazm menunjukkan pentingnya kajian sejarah dalam setiap strata pendidikan. Dalam *Maratib al-'Ulum,* Ibn Hazm menempatkan studi sejarah merupakan ilmu nomor dua yang harus dipelajari setelah ilmu agama, ilmu syari'ah. Gambaran signifikansi sejarah dipresentasikan oleh Ibn Hazm melalui karya-karyanya yang berkaitan dengan sejarah agama-agama seperti *al-Fisal* yang oleh Joseph F. O'Callaghan[73] disebut sebagai *critical history of religious ideas.* Penelitian yang dilakukan oleh Abd as-Salam Said[74] menyimpulkan bahwa sejarah dalam arti metodologi atau teoretik sebenarnya juga ditulis oleh Ibn Hazm dalam *Nuqth al-'Arusy*,[75] tetapi sayangnya kitab tersebut belum banyak dieksplorasi lebih lanjut.

---

[70] Ibn Hazm, "Nuqth al-'arus fi tawarikh al-khulafa'," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 41-116.

[71] Ibn Hazm, "Jumal Futuh al-Islam," hlm. 125-133.

[72] Ibn Hazm, "Risalah fi Fadhl al-Andalusi," hlm. 171-188.

[73] Joseph F. O'Callaghan, *The History of Medieval Spain* (Ithaca: Cornel University Press, 1983), hlm. 321.

[74] Abd as-Salam Said, "Falsafat at-Tarikh 'inda Ibn Hazm al-Andalusi," dalam *http://www.ulum.nl/E89.html.* Diakses pada 15 Agustus 2012.

[75] Ibn Hazm, "Nuqth al-'Arusy," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid I, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 41-116.

Selain sejarah Isam, Ibn Hazm juga mengkaji sejarah masyarakat Yahudi dan Israiliyyat, sejarah Andalusia, dan tradisi filsafat Yunani. Tetapi, Franz Rosenthal meragukan banyaknya informasi historis yang telah ditransmisikan ke dalam karya-karya Ibn Hazm. Ia mengatakan bahwa hanya tentang sejarah muslim yang dapat dipertimbangkan autentisitasnya yang dapat ia percayai. Pandangan Rosenthal ini patut dipertanyakan sebab apa yang ditulis oleh Ibn Hazm selalu disertai dengan bukti dan argumen yang kuat. Perbedaan pandangan adalah suatu yang wajar, tetapi jika konteks kebenaran historis yang digunakan oleh Ibn Hazm diukur dengan metodologi abad duapuluh sebagaimana dilakukan oleh Rosenthal maka hal itu tidak relevan. Meskipun, memang Ibn Hazm menulis:

وأصحّ التواريخ عندنا تاريخ الأمة الإسلامية.

Tetapi, bukan berarti sejarah yang lain tidak sahih. Ibn Hazm justru sangat hati-hati dalam mengambil dan memahami suatu data sejarah karena menyangkut suatu simpulan historis yang akan dibaca oleh orang banyak.

Lepas dari pandangan Rosenthal, Ibn Hazm menjelaskan bahwa studi sejarah itu dapat dikaji dari berbagai perspektif. Seperti perspektif imperium-kekuasaan (*al-mamalik*), perspektif diakronis atau periodik (*as-sinin*), perspektif geografi-geopolitik (*al-bilad*), perspektif autobiografi (*at-thabaqat as-sunan*), dan perspektif sumber-sumber dokumentatif-manuskrip yang tersebar (*al-mantsur*) dan yang terakhir adalah perspektif genealogis (*an-nasab*).[76] Dengan memahami perspektif di atas, kontroversi atas

[76] Ibn Hazm, "Maratib al-'Ulum," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi,* Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 79-80. Untuk yang terakhir (*an-nasab*) memang tidak dimasukkan oleh Ibn Hazm sehingga Rosenthal juga tidak memasukkan. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: JE. Brill, 1952), hlm. 34. Namun, karya Ibn Hazm *Jumhurat Ansab al-Arab* menjadi inspirasi baru bagi lahirnya jenis lain dari studi sejarah yang diwariskan dari Ibn Hazm.

validitas informasi yang didapatkan oleh Ibn Hazm dalam menulis studi sejarahnya harus dilihat dari perspektifnya. Materi atau sumber dokumen bukan satu-satunya bukti yang menjadikan sebuah sejarah menjadi valid, karena sumber dokumen juga sifatnya subjektif, bahkan dapat dimanipulasi, tetapi dengan melihat perspektif yang digunaka, maka bukti-bukti historis akan melekat di dalamnya sebab perspektif akan membentuk objektivitasnya tersendiri yang tidak dibentuk oleh kekuatan subjek semata.

Di lihat dari sumber rujukan yang digunakan oleh Ibn Hazm dalam menulis sejarah, di samping data-data dan dokumen primer historis yang ia ketahui dan pahami, Ibn hazm juga menjadikan al-Qur'an, hadist, kitab-kitab Taurat, Injil, dan buku-buku sejarah lainnya sebagai referensi. Ibn Hazm juga menggunakan sumber atau data sejarah yang masih hidup pada waktu itu, di samping tentunya data-data historis yang mungkin tidak memiliki sumber yang jelas namun kemudian diverifikasi lebih lanjut oleh Ibn Hazm. Di luar itu semua ada pula karya-karya tokoh-tokoh sejarah seperti kitab *Futuh as-Syam* karya al-Waqidi (w. 257 H), *Futuh al-Buldan* karya al-Baladuri (w. 279 H), juga sejarawan jebolan Andalusia sendiri Abd al-Malik bin Habib (w. 238 H) yang menulis *Kitab at-Tarikh*. Satu hal yang mungking memang perlu dibuktikan lebih lanjut apakah Ibn Hazm menggunakan data-data tersebut.

Sejarah yang dipahami dan ditelaah Ibn Hazm ialah melalui metode kritik sejarah. Metode ini digunakan untuk menyeleksi dan menguji bukti-bukti historis, sehingga dapat membuktikan dan menemukan sumber tersebut yang asli atau autentik. Inilah yang dimaksud dengan kritik sejarah. Proses kritik sejarah itu sendiri meliputi dua hal: (a) kritik eksternal dan (b) kritik internal. Atau, dalam bahasa Abd as-Salam Said sebagai *an-naqd at-tarikhi* dan *an-naqd an-nash at-tarikhi*. Dengan menempatkan Ibn Hazm sebagaimana ditulis oleh O'Callaghan sebagai kritikus sejarah, dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm termasuk dari tokoh yang menggunakan metode baik *an-naqd at-tarikh* maupun *an-naqd an-nash at-tarikhi*. Memang diakui bahwa Ibn Hazm tidak sepenuhnya

menghadirkan dokumen-dokumen sejarah, tetapi jika dilihat dari deskripsinya yang amat rinci tentang Taurat dan Injil, di antaranya, bukti bahwa Ibn Hazm menggunakan analisis kritik teks sejarah.

Pada sisi ini, tugas kritikus sejarah adalah mengkaji logika dari teks-teks historis yang ada. Tugas ini berhasil dilakukan oleh Ibn Hazm ketika mengkaji isi lima manuskrip Taurat dari berbagai sisi. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm adalah sejarawan yang mengusung metode kritis. Posisi demikian juga yang kemudian memaksa Ibn Hazm untuk tidak berpendapat terhadap berbagai hal yang dianggap sudah jelas dan berbagai hal yang memang terlalu lemah untuk dikritisi lebih lanjut, baik dari sisi materi maupun dari sisi metodologi. Bahkan sikap kritis yang ketat bagi Ibn Hazm tidak hanya terhadap sumber-sumber historis terhadap agama Yahudi, ia juga melakukan kritik yang keras dengan suatu *strict standard* atas sejarah gagasan-gagasan keagamaan dalam Islam, sebagaimana digunakan untuk melakukan verifikasi Hadits. Meskipun, menurut Arnaldez, hal yang sama tidak dilakukan oleh Ibn Hazm ketika digunakan untuk kajian studi agama-agama.[77]

Sikap kritis atas Hadits ini penting disinggung karena Ibn Hazm tidak semata menggunakan kritik *sanad* dalam arti sempit, tetapi juga dalam arti luas, yakni sejarah *nasab-nasab.* Untuk itu, ia menulis *Tarikh Jumhurah Ansab al-Arab,* sejarah tentang asal-usul keturunan bangsa Arab. Sejarah ini penting, sebab banyak sekali terjadi kasus penyelewengan yang terkait dengan pengakuan keturunan, seperti pengakuan memiliki silsilah *nasab* dari Nabi, atau dari Abu Bakar, atau para khalifah lainnya misalnya, akan berdampak pada identitas sosial dan politik yang bergerak dinamis pada abad pertengahan Islam.

Sebagaimana dijelaskan di atas, Ibn Hazm adalah seorang sejarawan karena ia menulis beberapa risalah yang terkait dengan sejarah. Di samping itu, Ibn Hazm juga sering sekali mendeskripsikan bukti-bukti historis untuk membangun arugmentasinya. Namun,

---

[77] Roger Arnaldez, "Ibn Hazm," dalam Bernard Lewis (ed.) The Encyclopedia of Islam, Vol. III (Leaden: JE. Brill, 1971), hlm. 795.

dua hal yang penting untuk dicatat bagaimana prinsip-prinsip sejarah yang selalu dipegang oleh Ibn Hazm yang dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk menentukan pandangan Ibn Hazm atas sejarah. *Pertama*, Ibn Hazm belajar tentang ilmu Hadits sejak dini. Artinya, ia belajar tentang pola historiografi Islam yang paling klasik dan kritik informan Hadits dari Ibn al-Jassur. *Kedua,* Ibn Hazm ialah seorang penganut Zahiri yang fantik. Prinsip literalis yang diusungnya langsung maupun tidak langsung membawa pengaruh pada diri Ibn Hazm dalam membaca dan merumuskan apa dan bagaimana sejarah harus dibaca dan ditulis ulang, karena sejarah adalah kerangka kognitif untuk melayani proyek dan tujuan gagasan lain yang diusung Ibn Hazm, fikih Zahiri.

Manfaat lain dari inspirasi *manhaj* az-Zahiri terhadap posisinya sebagai seorang sejarawan adalah kehati-hatian Ibn Hazm dalam melakukan penafsiran yang asumtif terhadap data sejarah. Sebaliknya, ia lebih menekankan pada bukti dalil dan argumen yang jelas dan bernas dalam memilih data sejarah. Tetapi, bukan berarti Ibn Hazm menolak rasio sebagai sarana dalam memahami sejarah. Ibn Hazm tetap berpegang pada akal, karena akal bagi Ibn Hazm berfungsi untuk memilah dan memilih data-data sejarah, mana yang benar dan mana yang *bathil.*

Dari sisi kebahasaan misalnya, Ibn Hazm sebenarnya tidak paham tentang bahasa Ibrani, dan itu diakuinya sendiri dalam *al-Fisal,* tetapi catatan Ibn Hayyan menjelaskan bahwa IbnHazm aktif dalam berdialog dan bergaul dengan masyarakat Yahudi sehingga Ibn Hazm banyak tahu tentang sejarah Yahudi. Dari sini dapat satu pelajaran dari Ibn Hazm bahwa bahasa tidak menjadi kendala dalam memahami sejarah, bahkan dialog dengan masyarakat yang ada akan sekaligus menggali sejarah masyarakat tersebut.[78]

Sedangkan terhadap dokumen-dokumen yang tertulis, Ibn Hazm menggunakan berbagai dokumen alternatif yang kemudian diambil yang paling sahih untuk dipilih. Istilah ini sering disebut

---

[78] Hal tersebut sebagaimana ditulis oleh Camilla Adang dalam *The Muslim Writers on Judiasm and the Hebrew Bible,* hlm. 94

dengan filologi. Dalam memahami Taurat misalnya, Ibn Hazm mendeskripsikan secara jelas dokumen-dokumen atas kitab tersebut yang dimiliki oleh berbagai sekte Yahudi di Andalusia dan sekitarnya. Pada saat yang sama ia amat jelas dan rinci dalam mendeskripsikan Taurat. Menurutnya, Taurat itu terdiri dari kumpulan lima bab yang terdiri dari 110 lembar, setiap lembarnya terdiri dari 23 baris dan setiap barisnya ada kurang lebih sepuluh kata. Tapi pada saat yang lain, Ibn Hazm juga menggunakan naskah yang lain. Dari paparan di atas, tampak bahwa Ibn Hazm menggunakan dokumen primer dan sekunder, meskipun demikian tidak lepas diri berbagai kontradiksi, sebagaimana yang dideskripsikan oleh Adang.

Misalnya, catatan historis yang digali dari dokumen Taurat dan masyarakat Yahudi ditelaah lebih lanjut oleh Ibn Hazm apakah praktik peribadatan yang mereka lakukan sesuai dengan ajaran Taurat yang diwahyukan kepada Nabi Musa atau tidak. Ibn Hazm membuktikan adanya berbagai kekeliruan tradisi *rabbani* masyarakat Yahudi dalam memahami dan menafsirkan Taurat, yang disebabkan oleh hilangnya sifat autentik dalam kitab-kitab tersebut. Banyak contoh lain yang menunjukkan catatan kritis Ibn Hazm terhadap autentitas ajaran-ajaran Yahudi dam tradisi keagamaan yang mereka yakini. Namun, terlepas pandangan Adang yang menuduh Ibn Hazm cenderung tidak suka dengan Yahudi, Ibn Hazm telah berhasil menyelamatkan sejarah, manuskrip, tradisi, praktik-praktik peribadatan dan kepercayaan Yahudi pada abad ke-10 M. Itulah pemikiran sejarah yang disumbangkan Ibn Hazm kepada masyarakat internasional.[79]

Ketika Ibn Khaldun diposisikan sebagai bapak filsafat sejarah, Ibn Hazm sesungguhnya merupakan tokoh inspirator bagi studi sejarah yang kritis. Bahkan Ibn Khaldun sendiri tidak sungkan merujuk pada pola penalaran historis yang dikembangkan oleh Ibn Hazm. Jika kemudian Ibn Khaldun terkesan lebih masyhur daripada Ibn Hazm, itu karena keberhasilan Ibn Khaldun dalam men-

[79] *Ibid*., hlm. 109.

ghadirkan *al-Muqaddimah*-nya sebagai karya cemerlang untuk diposisikan sebagai pengantar dari karya besarnya yang justru jarang disentuh, *al-'Ibar*. Hal itu ternyata tidak dilakukan oleh Ibn Hazm. Meski ia menulis beratus-ratus lembar tentang sejarah agama, Islam, sekte-sekte, dan sejarah Andalusia, namun sangat disayangkan Ibn Hazm tidak menulis sebagaimana *al-Muqaddimah* yang dilakukan oleh Ibn Khaldun. Yang jelas, Ibn Hazm telah memberi inspirasi bagi lahirnya karya besar yang ditulis oleh Ibn Khaldun.

Dari paparan di atas, Ibn Hazm lebih memilih dan memahami sejarah sebagai simpulan-simpulan logis atas peristiwa kemanusiaan yang lepas dari justifikasi-justifikasi teologis sehinga terkesan tidak ada campur tangan Tuhan, sejarah murni sebagai proses dialektika kehendak dan usaha manusia dalam mengapresiasi dan berdialog dengan alam dan masyarakatnya. Ibn Hazm juga berpendapat bahwa menulis sejarah berarti menulis sejarah kemanusian secara kritis dan punya kapabilitas untuk menulisnya. Untuk itu, ia menulis sejarah keberagamaan manusia baik mereka yang menganut Yahudi, Kristen maupun Islam secara kritis pula.

Dengan demikian, kontribusi penting yang diberikan oleh Ibn Hazm dalam diskursus sejarah dalam Islam adalah upaya-upayanya untuk menelusuri dan merumuskan hukum dan nilai-nilai historis yang sebelumnya tersembunyi di balik kuasa agama dan tradisi. Rumusan itu ditemukan bukan ketika Ibn Hazm menulis karya-karyanya, tapi justru setelah ia menulis berbagai risalah tentang sejarah dan karya-karya monumentalnya tentang sejarah-sejarah agama. Oleh karena itu, Ibn Hazm akhirnya membuat kesimpulan yang dapat membantu untuk menyadari pengaruh-pengaruh masa lampau dan masa kini bagi kehidupan. Ibn Hazm juga menunjukkan bahwa untuk menjadi seorang sejarawan dengan kualitas yang sangat baik dari sisi analisis, perlu usaha dan pengetahuan yang luas.

Namun, sayangnya, tidak sedikit orientalis yang menyebutkan bahwa analisis historis yang diusung oleh Ibn Hazm sebagai sebuah keberpihakan yang berlebihan. Ibn Hazm amat cerdas dalam melakukan investigasi atas gagasan orisnil dari suatu reali-

tas ajaran agama bukan dengan tujuan untuk menjustifikasi, tetapi hanya dalam perspektif hubungan atau kontraposisi dengan Islam dan hukum-hukum-Nya. Ia menganalisis agama Yahudi dengan mengkaji Injil yang dianggap telah dimanipulasi dan dipalsukan sehingga dipertanyakan kredibilitasnya. Menurut investigasi leksikografis, terutama diarahkan pada prolog Injil Lukas, ada kontradiksi yang terlihat mengkonfirmasi. Bahkan hal lebih keras yang dikritik oleh Ibn Hazm adalah doktrin Trinitas Kristen dipandang sebagai sebuah inovasi dan korupsi dari konsep Allah. Hal ini penting untuk dijelaskan, bahwa meskipun gagasan Ibn Hazm membuat merah telinga pendengarnya, tapi ia memiliki kontak langsung dengan beberapa eksponen Kristen. Pada saat yang sama Ibn Hazm menyadari bahwa apa yang diselidiki dalam konteks historis itu, tidak memfasilitasi pemahaman yang mungkin paling lengkap dari agama Kristen.

Dengan paparan di atas, gagasan yang cenderung dikatakan polemis yang dialamatkan kepada Ibn Hazm jika dilihat dari perspektif historis justru Ibn Hazm tidak sedang berpolemik tetapi sedang melakukan analisis atas fakta-fakta historis yang menyangkut persoalan tentang ajaran agama, terutama Kristen dan Yahudi pada waktu itu. Inilah yang tidak disadari selama ini oleh pengkaji sejarah agama-agama atas posisi Ibn Hazm. Perspektif historis dan perspektif teologis akan menghasilkan pemahaman yang berbeda. Itulah titik temu yang tampaknya belum disadari selama ini, baik di kalangan orientalis maupun di kalangan intelektual muslim tentang bagaimana menampatkan posisi Ibn Hazm dalam kritik-kritiknya atas agama Yahudi dan Nasrani.

Selain paparan di atas, kontribusi lain dari Ibn Hazm adalah sumbangan pemikiran, yang menurut penulis satu-satunya tokoh sejarah Islam, yang menulis tentang *at-thabaqat* tentang bangsa Arab atau tepatnya *rijal al-arab* dan *rijal al-khalifah*.[80] Mengapa demikian? Karena selama ini konsep *thabaqat* (makna harfiahnya

---

[80] Hal ini tentunya merujuk pada karya Ibn Hazm *Ansab al-Arab* dan *Nuqth al-Arusy fi Tawarikh al-Khulafa'.*

"buku", secara istilah bisa diartikan dengan buku rujukan atau buku induk, kita sering memahaminya sebagai tingkatan atau strata) hanya diterapkan pada *rijal al-fiqh,* atau *rijal al-hadits wa at-tafsir* jarang sekali konsep ini diberikan untuk *rijal al-arab* atau *rijal al-khalifah*. Ibn Hazm ternyata menulis kedua yang terakhir itu. Bahkan *at-thabaqat* yang ada di dalamnya tidak saja deskriptif dan kronologis sifatnya, tetapi sudah sudah tersistematisasi sedemikiran rupa sehingga pembaca menemukan rumusan-rumusan sederhana, yang penting isinya untuk memahami setiap item dari sejarah Islam secara keseluruhan. Namun demikian, kontribusi ini belum disistematisasi ulang oleh intelektual berikutnya sehingga karya Ibn Hazm tentang sejarah ini terkesan berserakan tidak beraturan. Ada *Maps of Construction* yang sesungguhnya bagus untuk didesain ulang, seperti *The Encyclopedia of Ibn Hazm,* sehingga menjadi warisan yang tidak ternilai harganya.

Pada akhirnya deskripsi ini dapat ditarik satu benang merah bahwa Ibn Hazm membuat pola nalar tersendiri dalam memahami, menggunakan, dan menulis sejarah. Kekuatan fisafat sejarah Ibn Hazm terletak pada konsep kritiknya baik itu kritik nalar historis maupun kritik atas teks yang tidak lepas dari dimensi kesejarahan. Kekuatan ini berkelindan dengan kekayaan data dan visi keilmuan yang jelas. Pada sisi ini, Ibn Hazm menjelma menjadi seorang filsuf sejarah yang mumpuni dan tidak diragukan lagi.[81]

Agama

Filsafat agama adalah pemeriksaan filosofis terhadap tema-tema sentral dan konsep yang ada dalam tradisi keagamaan. Hal ini melibatkan semua bidang utama filsafat: metafisika, epistemologi, logika, etika dan teori nilai, filsafat bahasa, filsafat ilmu, hukum, sosiologi, politik, sejarah, dan sebagainya. Filsafat agama juga men-

[81] Pengantar yang cukup baik tentang pemikiran sejarah Ibn Hazm ditulis Ikhsan Abbas dalam kata pengantar berjudul "Ibn Hazm wa at-Tarikh" pada bagian awal karya-karya Ibn Hazm tentang sejarah. Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid I, Juz II (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 7-39.

cakup penyelidikan atas makna keagamaan, peristiwa sejarah dan gambaran umum dari kosmos (misalnya, hukum alam, munculnya kehidupan sadar, kesaksian luas dari keagamaan, dan sebagainya). Filsafat agama adalah wilayah kajian filsafat yang cukup banyak mendapat perhatian. Pentingnya filsafat agama adalah terutama karena materi kajiannya yang membuka wawasan agama secara umum seperti keyakinan alternatif tentang Allah, suci-profan, jenis pengalaman religius, interaksi antara sains dan agama, tantangan non-agama filsafat, sifat dan ruang lingkup baik dan jahat, dan ruang kajian lainnya yang cukup luas. Filsafat agama memberi kontribusi pula bagi studi filsafat pada umumnya. Dalam filsafat agama tidak hanya dikaji persoalan teori-teori yang abstrak tentang agama. Filsafat agama adalah ruang di mana praktik-praktik sosial dan pribadi tertanam. Filsafat agama juga memiliki relevansi dengan masalah-masalah praktis sehingga memiliki peran dalam menangani problematika nilai yang ada di masyarakat. Akhirnya, tradisi agama yang sangat komprehensif dapat dimanfaatkan oleh filsafat sebagai objek penyelidikan filosofis oleh hampir setiap domain filsafat.

Dari catatan tersebut di atas, Ibn Hazm tidak membicarakan semua hal dalam agama, sebab ia memang secara spesifik mengkaji filsafat agama. Namun, dari gambaran di atas, kita dapat mengatakan bahwa Ibn Hazm memberi kontribusi atas lahirnya diskusi awal atas agama dalam praktik dan keyakinan yang dikaji tanpa disertai ketakutan untuk menghancurkan agama, sebagaimana yang sering dituduhkan oleh agamawan terhadap peran filsafat. Bahkan, A. Carlos, salah satu sejarawan Spanyol, menempatkan Ibn Hazm sebagai salah seorang intelektual yang melakukan dan membaca sejarah secara kritik atas agama-agama.

Meski kajian-kajian awal Ibn Hazm memang erat kaitannya dengan studi agama-agama, tapi tema besarnya adalah filsafat. Maka, mau tidak mau studi agama tersebut dimasukkan ke dalam studi kefilsafatan. Pemikiran tentang studi agama yang dilakukan oleh Ibn Hazm adalah sebuah ide-ide yang dapat diasah lagi agar

tampak nalar-nalar reflektifnya. Di situlah filsafat agama akan tampak eksistensinya. Dalam konteks itu pula gagasan keagamaan dalam arti filosofis dapat dirumuskan dari serakan pemikiran Ibn Hazm tentang studi agama-agama dan/atau perbandingan agama sebagaimana ia jelaskan pola metodologinya dalam *al-Fisal*.

Prinsip yang selalu diusung oleh Ibn Hazm adalah bahwa agama tidak semata keyakinan. Agama juga tidak cukup dengan mengandalkan keyakinan. Menurut Ibn Hazm, agama mesti diwacanakan secara terus menerus dengan penalaran, karena tidak akan kokoh eksistensi agama tanpa nalar. Oleh karena itu, tepat kiranya ketika Arnaldez menyatakan bahwa salah satu karya monumental Ibn Hazm, *al-Fisal*, menawarkan suatu analisis dan survei kritis terhadap berbagai sistem penalaran filosofis yang berbeda-beda dalam kaitannya dengan keyakinan agama di kalangan skeptis, peripatetik, Brahmana, Zoroastrianisme, Yahudi, dan Kristen.

Gagasan Ibn Hazm dalam studi-studi agama tersebut memang untuk suatu kepentingan, yaitu ingin menunjukkan dan menetapkan keunggulan Islam, tapi bukan berarti dengan segala cara ia lakukan. Ia melakukan kajian kritis atas agama-agama dengan cara objektif, ilmiah, dan tidak ada bias dengan orientasi yang diinginkan.[82] Gagasan-gagasan tersebut dirumuskan oleh Ibn Hazm tidak dengan menggunakan metode kritik sejarah secara kronologis sebab minimnya ketersediaan data pembanding. Ibn Hazm lebih pada upaya melakukan *critical and analysis content* terhadap beberapa poin pemahaman keyakinan yang dikembangkan oleh suatu agama yang diasumsikan oleh Ibn Hazm merupakan keyakinan yang tidak sesuai dengan ajaran awal agama tersebut.

Analisis dan kritik tersebut di antaranya digunakan oleh Ibn Hazm terhadap konsep ajaran trinitas yang diyakini oleh penganut agama Nasrani. Oleh Ibn Hazm, keyakinan tersebut diposisikan sebagai *la yasihhu lahum dalil wa la min inzilihim wa la mi ghairihi*

---

[82] Pandangan yang demikian ini dikemukakan oleh A. Castro dalam *The Structure of Spanish History* (Princeton: Princeton University Press, 1954), hlm. 140.

min al-kitab, karena memang, menurut Ibn Hazm, tidak ada pasal atau ayat di dalam Injil yang menjelaskan tentang konsep trinitas. Dari situlah Ibn Hazm melakukan kajian agama-agama dengan menggunakan metode tekstual, empiris, dan logis. Teks menjadi basis kajian karena teks suci merupakan rujukan utama, sumber inspirasi pemahaman dan hukum. Teks selalu dihadapkan dengan fakta di lapangan, atau sebaliknya, fakta-fakta di masyarakat dihadapkan dengan realitas teks yang ada. Jika memang di dalam teks sudah disebutkan secara jelas, maka tentunya pemahaman di lapangan harus menyesuaikan. Tetapi, jika memang di dalam teks tersebut tidak dilakukan, maka proses *bada*' (reformasi) ajaran tidak boleh dilakukan dengan semena-mena. Logika dan argumen memiliki peran penting dalam proses reformasi ajaran. Begitulah tiga metode tersebut berkelindan antara satu dengan lainnya, saling mengisi dan melengkapi upaya *ijtihad* Ibn Hazm dalam studi reflektif atas agama-agama.

Peran logika ini yang kadang memposisikan sosok Ibn Hazm serba dilematis. Dari sisi peran dan fungsinya sebagai salah metode yang digunakan dalam mengalisis objek kajian menjadikan Ibn Hazm sebagai tokoh yang mengusung dan menjunjung prinsip-prinsip rasional. Namun, dalam konteks waktu penggunaan penalaran setelah merujuk pada teks yang ada, pada akhirnya menempatkan sosok Ibn Hazm sebagai seorang pemikir literalis, tekstualis. Bahkan, Ignaz Goldziher berpendapat bahwa paradigma pemikiran Zahiri yang diusung oleh Ibn Hazm tidak untuk analisis kajian fikih semata, tetapi juga kajian-kajian lain, termasuk di dalamnya adalah studi agama-agama. Kesan kontradiksi seperti itu mestinya tidak perlu dipermasalahan, karena prinsip dan orientasi studi agama yang diusung Ibn Hazm adalah mencari dan menetapkan sesuatu yang autentik.

Para orientalis dan sarjana Barat kontemporer pemerhati Ibn Hazm selalu menempatkankan Ibn Hazm sebagai intelektual muslim yang berada dalam ruang kajian polemis dalam studi agama-agama—kajian polemis dipahami sebagai gugatan atau sanggahan

argumentatif sekaligus kontroversial terhadap suatu ajaran atau doktrin tertentu. Metode argumen polemis ini sebenarnya adalah suatu metode yang sah-sah saja digunakan dan dijadikan sandaran untuk menghadirkan suatu kesimpulan atau pemahaman tertentu. Bahkan, tradisi polemis sangat mengakar dalam tradisi intelektual Barat. Jadi, polemik substansinya bukan negatif. Yang menjadi negatif adalah objek kajian yang mestinya tidak dijadikan polemik, tapi justru dijadikan objek polemis. Studi agama yang digagas oleh Ibn Hazm ini termasuk studi polemis yang sah dan positif. Salah satu karya polemis Ibn Hazm adalah sebuah risalah tentang *ar-Rad 'ala Ibn an-Nagrila al-Yahudi*. Ismail ibn Nagrila adalah sosok pengikut Isawiyyah (salah satu sekte di agama Yahudi) yang sering berdiskusi dengan Ibn Hazm.

Salah satu tema polemis Ibn Hazm adalah terjadinya proses *at-tahrif* atau merubah dalam kitab Taurat dan Injil. Persoalan *tahrif* ini oleh Ibn Hazm ini didasarkan atas Q.S. al-Baqarah [2]: 75, Q.S. an-Nisa' [4]: 46, dan Q.S. al-Maidah [5]: 14. Di samping adanya proses *tahrif,* menurut Ibn Hazm, mereka juga melakukan proses *at-tabdil* atau mengganti. Hal itu sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 59. Informasi dari ayat-ayat tersebut tampaknya menjadi daya dorong tersendiri bagi Ibn Hazm untuk menelaah lebih dalam, bahkan Ibn Hazm sering berdiskusi dengan mereka. Dengan demikian, pada taraf tertentu, titik persoalannya ada pada wilayah naskah suci dari Yahudi dan Nasrani yang menjadi objek kajian paling favorit. Hasilnya, menurut Camilla Adang, memang pandangan Ibn Hazm agak keras dibandingkan dengan intelektual muslim lainnya seperti at-Thabari, dan al-Biruni. Ibn Hazm menolak dan menyatakan bahwa memang ada beberapa ayat dan pasal dalam Taurat yang betul-betul palsu, tidak asli lagi.[83]

Salah satu kontribusi Ibn Hazm ialah upayanya mengembangkan gagasan atau prinsip pokok untuk sebuah studi yang tepat dan kritis terhadap agama. Prinsip studi kritis (*critical studies*) ini

[83] Camilla Adang, *The Muslim Writers on Judiasm and the Hebrew Bible*, hlm. 223-249.

tidak hanya untuk satu segmen agama tertentu, tetapi juga banyak digunakan dalam studi agama-agama lain. Tidak ada penghargaan yang lebih baik untuk kebesaran Ibn Hazm sebagai agamawan sekaligus ilmuwan studi agama dan perbandingan agama daripada studi kritik atas Kekristenan, khususnya *biblical studies*. Sampai sekitar tujuh abad setelah Ibn Hazm meninggal studi agama masih berlangsung seputar sumbangan Ibn Hazm tersebut. Oleh karena itu, perlu upaya-upaya lebih lanjut dalam studi agama. Minimal, kita menyadari bahwa studi agama yang dikembangkan generasi Islam terdahulu tidak dalam konteks usaha melahirkan kebencian terhadap agama lain, tetapi untuk memahami agama tersebut secara benar, minimal menurut pengkajinya.

Memang, sebagaimana disanggah oleh Theodore Pulcini,[84] pemikiran dan studi Ibn Hazm terhadap Injil banyak terjadi kesalahan dan distorsi. Tetapi, sanggahan Pulcini ini tentunya tidak dapat digeneralisir, karena proses dan studi kritis Ibn Hazm dilakukan pada abad ke-10. Jika pada abad ke-10 M posisi Injil sudah menjadi polemik di kalangan internal Kristen atau masyarakat intelektual pada umumnya, maka dalam konteks sekarang kritik tersebut tentunya memiliki karakteristiknya tersendiri. Karakteristik tersebut di antaranya ialah sikap respek terhadap kitab suci yang diyakini oleh suatu masyarakat, terlepas dari berbagai persoalan yang ada. Karakterisik lainnya adalah bahasa Ibn Hazm yang ia tulis tidak ada yang mencerca, melecehkan dan menghujat. Bahasa Ibn Hazm adalah bahasa rasional, ilmiah dan bahasa yang dipertanggungjawabkan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa studi agama perlu dilakukan dan dikembangkan, tapi harus didasarkan atas prinsip keilmiahan dan etika akademik.

Dalam konteks ini, dapat juga dikatakan, bahwa wacana polemis yang dibangun oleh Ibn Hazm terhadap beberapa poin kajian Yahudi dan Nasrani adalah wacana polemis (*polemical discourse*) yang berbasis pada persoalan interpretasi, baik interpretasi teks

---

[84] Theodore Pulcini, *Exegesis: Polemical Discourse of Ibn Hazm on Jewish and Christian Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm. 4.

yang dijadikan rujukan (al-Qur'an) maupun interpretasi teks yang dijadikan objek kajian (Taurat dan Injil). Benang merah ini di antaranya ditulis oleh Pulcini,[85] yang menurutnya, studi-studi Ibn Hazm atas agama-agama merupakan salah satu ikhtiar dalam usaha menempatkan posisi agama sesuai dengan zaman Ibn Hazm.

Gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh Ibn Hazm beserta intelektual lainnya tersebut kemudian memberi pengaruh luar biasa bagi pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam. Intelektual muslim tidak pernah gamang dalam berbicara tentang studi agama dan perbandingan agama, karena kajian tersebut teah mengakar sekian lama dan telah menjadi tradisi akademis di dunia intelektual Muslim. Pada saat yang sama studu-studi yang dilakukan dalam konteks kekinian atau klasik selalu didasarkan atas alasan dan asumsi-asumsi akademik, tidak ada prasangka dan tujuan-tujuan terselubung untuk misi-misi keislaman yang merugikan pengikut agama yang dikaji. Dengan demikian amat jelas bahwa warisan Ibn Hazm bagi studi agama-agama yang paling utama adalah tradisi kritis terhadap beberapa bagian dalam sejarah Nabi Musa, Perjanjian Lama, dan Perjanjian Baru yang dilakukan secara terbuka dan bertanggungjawab dan dapat diuji secara publik atas argumen-argumen yang ia bangun. Pengaruh dan kritik tersebut tidak saja, kemudian, memberi memberi inspirasi bagi kalangan intelektual muslim, tetapi juga intelektual Barat seperti Baruch Spinoza sebagaimana yang ia tulis dalam *A Theologico-political Treatise and Political Treatise.*

Kajian mendalam yang telah dilakukan Ibn Hazm dalam kitab *al-Fisal* secara umum dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, bahwa Ibn Hazm telah melakukan suatu studi kritik sejarah atas berbagai logika kesejarahan yang dibangun dalam konstruksi pemahaman dan keberadaan Injil, Taurat, dan Trinitas. Studi kritis ini dilakukan untuk menguji keraguan dan ketidak-masuk-akalan terkait beberapa informasi yang tersaji pada kedua kitab tersebut. *Kedua*, Ibn Hazm melakukan studi berbasis filologi terhadap bebe-

---

85 *Ibid.,* hlm. 7.

rapa naskah Perjanjian Lama, seperti naskah dari sekte Yahweh, Illa, dan lainya. *Ketiga,* studi kritik kebahasaan, khususnya bahasa Ibrani yang juga digeluti oleh Ibn Hazm. Semua itu dilakukan secara objektif. Jika kemudian terkesan bersifat polemis dalam studinya, tentu tidak dapat dipungkiri, tetapi polemis itu harus ditempatkan dalam konteksnya yakni sebagai suatu tradisi dan pola kajian. Tetapi, dari sisi substansi kajian, apa yang telah dilakukan oleh Ibn Hazm, sekali lagi, layak diberikan apresiasi.

Metafisika

Pada bagian ini yang akan dipaparkan adalah penolakan Ibn Hazm atas gagasan filosofis al-Kindi dan al-Razi (w. 320 H/ 932 M).[86] Namun, karena gagasan kefilsafatan al-Kindi pada umumnya berbicara tentang metafisika, maka sub kajian ini berusaha menempatkan metafisika tersebut sebagai benang merah. Tanggapan Ibn Hazm terhadap al-Kindi ini ditulis dalam sebuah risalah *al-Rad 'ala al-Kindi al-Failasuf.* Terhadap karya ini memang banyak pertanyaan apakah kitab ini betul-betul karya Ibn Hazm atau karya orang lain yang dinisbahkan kepada Ibn Hazm. Pertanyaan tersebut muncul karena karakteristik penulisan dalam karya ini berbeda dengan kebiasaan yang ada dalam karya lainnya. Seperti halnya kata-kata *qala Abu Muhammad, qala Ali*. Dalam kitab ini karakteristik bahasa Ibn Hazm tersebut hanya muncul beberapa, seperti kata-kata *qala Muhammad* dan *qala al-Muwahhid*.

Adapun kitab karya al-Kindi yang dikritik oleh Ibn Hazm adalah kitab atau risalah yang ditujukan untuk al-Mu'tashim billahi, salah seorang khalifah Abbasiyyah. Risalah ini sering disebut sebagai *al-Falsafat al-Ula*. Sebagaimana diketahui bahwa gagasan filsafat al-Kindi merupakan salah satu wujud bahwa filsafat ber-

---

86 Nama lengkap ar-Razi adalah Abu Bakar Muhammad ibn Zakariya ar-Razi atau dikenal di kalangan ilmuwan Barat sebagai Rhazes). Karya-karya filsafatanya seperti *at-Thib al-Ruhani* dan *al-'Ilm al-Ilahi* dikompilasi dalam satu jilid buku berjudul *Rasail Falsafiya* atau *Opera Philosophia* di bawah editor Paul Kraus.

kembang dengan berbagai karakteristik yang beragam dalam Islam, seperti yang tampak pada kolaborasi filsafat, hikmah, syari'ah, dan agama secara umum membentuk suatu jalinan pemahaman yang saling menopang.

Dalam risalah tersebut, Ibn Hazm berusaha merespons gagasan-gagasan al-Kindi secara umum. Ia memulai dengan menjelaskan konstruksi suatu kausa (*illat*)[87] yang terdiri dari unsur, bentuk, penggerak, dan pendukung. Keempatnya itu dibagi menjadi dua: ruhani dan jasmani. Ibn Hazm juga merumuskan konstruksi suatu pertanyaan (*question* atau *al-istifham*) seperti *hal, ma, ayy*, dan *lima* yang masing-masing mengindikasikan cakupan ruang jawaban yang hendak disampaikan. Semua itu menunjukkan bagaimana suatu ide terejawantahkan dalam bahasa yang sesuai.[88]

Masih banyak lagi yang harus dipaparkan tentang bagaimana Ibn Hazm merespons pemikiran al-Kindi. Secara umum dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm justru ingin menempatkan gagasan al-Kindi dalam ruang yang jelas, yaitu filsafat Platonisme, khususnya yang terkait dengan kausa (*causation*). Kausa menurut Plato merupakan suatu relasi di mana suatu terma memproduksi atau mendeterminasi eksistensi atau karakter terma yang lain. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa pada sebagian besar gagasan metafisika yang dikaji oleh Ibn Hazm dalam merespons filsafat al-Kindi adalah metafisika kausa (*metaphysics of causation*).

Ketika kemudian konstruksi nalar atas kausa masuk pada ranah teologis, persoalannya kemudian apakah kita dapat menggunakan konstruksi nalar tersebut untuk menunjukkan atau membenarkan adanya Tuhan yang kemudian sering diistilahkan dengan konsep

---

[87] Ibn Hazm, "Ar-Rad 'ala al-Kindi al-Failasuf," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 363-364.

[88] Fazlur Rahman menerjemahkan konsep penjadian (*ja'ala*) dengan istilah *causa*. Artinya, *causa* bisa juga berarti 'menjadikan'. Catatan ini penting untuk membedakan pemahaman yang dikembangkan oleh al-Kindi di satu sisi, dengan Mulla Sadra dan Fazlur Rahman di sisi lain. Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra* (Bandung: Pustaka, 2005).

prima causa? Permasalahan inilah yang juga dikritik secara tajam oleh Ibn Hazm. Ia tidak bermaksud menolak mentah-mentah gagasan al-Kindi, tetapi lebih pada keinginan Ibn Hazm memperkokoh sebuah gagaan kefilsafatan yang murni ke dalam konstruksi teologis yang diusung oleh Ibn Hazm secara murni juga. Dalam konteks ini Ibn Hazm berhasil melakukan itu. Bahwa Allah menciptakan seluruh *illat* dan *ma'lul* adalah benar, tetapi jika dikatakan bahwa Allah merupakan *musabib al-asbab* Ibn Hazm sangat keberatan karena konsep *asbab* dan *musabab*-nya masih dalam ruang di mana Allah justru yang menciptanya. Gagasan al-Kindi yang juga menarik gagasan tentang penciptaan ini juga pada akhirnya dijawab oleh Ibn Hazm dengan konsep *iradah* atau kehendak. Konsep ini dirasa oleh Ibn Hazm lebih tepat secara teologis yang berdasarkan dalil *naqli,* sehingga dirasa cukup juga untuk menjembatani gagasan kefilsafatan al-Kindi.[89]

Cinta

Salah satu tema kajian yang membesarkan nama Ibn Hazm adalah kitab *Thauq al-Hamamah.* Kitab ini menjadi sumber inspirasi bagi intelektual dalam menelusuri gagasan terdalam dari pemikiran Ibn Hazm tentang cinta. Pemikiran ini sering kemudian dimasukkan dalam perspektif psikologis. Artinya, *Thauq al-Hamamah* adalah buku psikologi. Ada pula yang menempatkan karya tersebut sebagai autobiografi Ibn Hazm. Lepas dari apa dan bagaimana karya tersebut dikaji yang pasti sampai hari penafsiran atas karya tersebut masih tetap aktual untuk dikaji dan dibaca.

Sekilas akan terkesan ada nuansa erotis jika mendengar kata "cinta". Kata ini juga, sekali lagi kesannya, milik anak muda, dan bukan milik orang-orang yang serius mengkaji filsafat. Kesan ini tidak pernah lepas dari *common sense* yang biasa digunakan. Tetapi, bahasa juga terbuka untuk dipahami secara baru dan untuk sebuah pemahaman baru. Ia membebaskan dirinya untuk dimasuki sebuah ide-ide yang lain, di luar kebiasaan orang banyak mengasumsikan-

---

[89] *Ibid*., hlm. 382-385.

nya. Mendobrak *common sense* menjadi langkah awal yang dapat memberi arti bagi gagasan Ibn Hazm tentang cinta. Untuk tujuan itu, Ibn Hazm menulis:[90]

ومما يؤكد هذا القول أننا علمنا أن المحبة ضروب فأفضالها محبة المتحابين فى الله عز وجل. إما لإجتهاد فى العمل وإما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب وإما لفضل علم يمنحه الإنسان.

Sedari awal ia sudah mengingatkan bahwa bahasa cinta sangat tepat untuk Tuhannya. Ia menegaskan kecintaan kepada sang Khaliq adalah yang paling mulia, bukan pada persoalan kepada Tuhannya, tetapi ada kebijakan dan nilai luhur yang lahir dari rasa cinta yang tumbuh itu. Nilai luhur itu terbentuk dalam sikap individu dan sosial yang sehat dan saling menunjang.

Tentu ada beberapa aspek dalam diskursus tentang cinta yang kesannya sentimental dan romantik. Penulis tidak memungkiri hal itu. Tetapi, dalam konteks ini, yang perlu dikedepankan adalah suatu pemahaman bahwa konsep cinta bukan persoalan psikologis semata. Konsep cinta juga tidak dapat dilepaskan dari persoalan religiositas dan sosial. Sebagaimana dijelaskan di atas, konsep religiositas cinta Ibn Hazm terletak pada visi dan orientasinya. Dengan visi tersebut, sesungguhnya cinta adalah sesuatu yang suci (*a spiritual approbation*). Cinta adalah karunia. Begitu pula dengan wujud dari sikap atau kecenderungan individu dalam memaknai cinta yang sesungguhnya.

Semua itu dideskripsikan secara gamblang oleh Ibn Hazm. Ibn Hazm lebih cenderung mendeskripsikan apa yang harus dipahami dan diperbuat untuk menunjukkan bahwa kita berada di dalam ruang dan waktu di mana gagasan tentang cinta ada di dalam diri kita. Selebihnya, banyak cerita atau peristiwa yang menunjukkan

---

[90] Ibn Hazm, "Thauq al-Hamamah," dalam Ikhsan Abbas (ed.), *Rasa'il Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid I, Juz I (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 95.

bagimana cinta membentuk atau terbentuk di dalamnya. Kekuatan refleksi menjadi energi untuk dapat memahaminya. Itulah yang kemudian diterjemahkan oleh A.J. Arberry sebagai *the nature of love* ala Ibn Hazm.[91]

---

[91] *Ibid*., hlm. 90-102. A.J. Arberry, *The Ring of the Dove by Ibn Hazm* (London: Luzac & Company, 1953), hlm. 3-11.

BAB V

KALAM IBN HAZM

Pendahuluan

Berbeda dengan penulisan gagasan Ibn Hazm tentang filsafat, penulisan gagasan Ibn Hazm tentang ilmu kalam memiliki sistematika yang berbeda. Hal ini disebabkan karya-karya Ibn Hazm yang berkaitan tentang ilmu kalam dapat diidentifikasi secara jelas berikut pula tema-tema yang ditulis dalam beberapa bab di berbagai karyanya. Oleh karena itu, terlihat jelas adanya sistematika kajian ilmu kalam yang khas Ibn Hazm.

Agar pembaca lebih mudah mengenali dan memahami gagasan-gagasan Ibn Hazm tentang ilmu kalam, pada bab IV ini akan dipaparkan *ikhtisar* atau *mukhtasar* secara ringkas[1] dan lebih deskriptif dengan merujuk pada karya-karya utama Ibn Hazm. Tetapi, sebelum memasuki pemikiran kalam Ibn Hazm, pandangan Mongomery Watt berikut ini kiranya penting untuk membantu menempatkan gagasan teologis Ibn Hazm.[2]

> There is a short statement of his doctrinal beliefs in the chapter on tawhid, the unity (of God), in his legal work *Kitab al-Muhalla*. His most important theological works is not a comprehensive treatise like those of the Ash'arites, but takes from af a critical history of religious ideaas. The sort of title is *Kitab al-Fisal.* He seems to have conceived it primarily as a dogmatic work, but it is in part a heresiography, describing the views of the Islamic sect briefly and then

---

1 Hal yang sama juga dilakukan Ibn Hazm, terutama dalam karya *Maratib al-Ijma'.* Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma' fi al-'Ibadah wa al-Mu'amalah wa al-I'tiqadah* (Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1357 H), hlm. 167-178.

2 W. Mongomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: The University Press of Edinburgh), hlm, 14.

> giving in full the reasons for rejecting these views. It also deals with other religions, notably Christianity, in the same way. [...] he was particularly bitter in his attacks on the Ash'arites and their doctrine of the divine attributes, for he regarded their use of 'analogical' reasoning in respect of this topic as a subjective element. He seemed to treat them more harshly the he did the Mu'tazilites. He himself aimed at avoiding both anthrophomorphism and metaphorical interpretation, and in this he came close to Hanbalite conception of *bi la kayfa*, 'amodality'; in discussing various items in the descritions of heaven and hell he said 'we believe in them, but do not know how (*kayfa*) they are.

Watt tampak berusaha mengidentifikasi sosok dan pemikiran kalam Ibn Hazm. Menurutnya, basis sosiologis Ibn Hazm pada dasarnya 'Asy'arianisme, tetapi karena faktor lingkungan dan lainnya gagasan 'Asy'arianisme yang hadir dalam sosok In Hazm tidak menyeluruh. Hal ini disebabkan oleh sikap dan pilihan Ibn Hazm sendiri yang mencoba keluar dari fanatisme satu golongan dalam mengkaji kalam sehingga ia tidak terjebak pada *anthropomorphism* atau tafsir-tafsir metaforis.

Tema Kajian

Lepas dari perspektif dan penilaian Watt di atas, secara umum gagasan kalam Ibn Hazm sangat variatif, mulai dari tema tentang kebaruan dan *qadim*-nya alam sampai persoalan *amar ma'ruf.* Tema-tema tersebut tersebar dalam kitab *al-Muhall*a dan *al-Fisal fi Ahwal wa al-Milal*. Di dalam *al-Fisal*, tema-tema kalam, di antaranya: (1) *khalq al-'alam* (penciptaan alam),[3] (2) *at-tauhid*,[4] (2) *as-safah*.[5] Sementara di dalam kitab *al-Muhalla*, kajian tentang kalam dibahas dalam jilid pertama, khususnya pada 50 halaman pertama dari

---

3 Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nihal,* Jilid I (Kairo: Dar al-Hadits, 2010), hlm. 128-158

4 *Ibid*., hlm. 594-599.

5 *Ibid*., hlm. 599-645.

jilid pertama. Kajian kalam tersebut dibagi ke dalam 91 *mas'alah,* yang secara umum, terbagi ke dalam sembilan tema kajian, yaitu (1) *at-tauhid*, (2) *an-nafs* atau *al-ruh,* (3) *an-nubuwwah*, (4) *al-jannah wa an-nar*, (5) al-Qur'an, (6) *al-malak*, (7) *al-bi'tsah,* (8) *al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar,* dan (9) *al-imamah.*[6]

Tema-tema kajian kalam yang diusung oleh Ibn Hazm dari kedua karyanya tersebut, dapat dikompilasikan ke dalam tema-tema kajian kalam, lebih lanjut akan diuraikan dalam tulisan ini. Tema-tema kajian kalam Ibn Hazm terbagi dalam 10 tema, yaitu; (1) *at-tauhid wa as-sifah,* (2) *khalq al-alam*, (3) *an-nafs (al-ruh)*, (4) *an-nubuwwah*, (5) *al-jannah wa an-nar*, (6) al-Qur'an, (7) *al-malak*, (8) *al-bi'tsah*, (9) *al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar,* dan (10) *al-imamah.* Dari sepuluh tema kajian tersebut, pola penjelasan dan penalaran yang disampaikan oleh Ibn Hazm pada umumnya hampir sama, yang di antaranya ialah, bahwa tema-tema kajian dilakukan oleh Ibn Hazm dengan deskripsi-deskripsi singkat, kemudian diberikan landasan atau pijakan pandangan dari Ibn Hazm baik dari al-Qur'an maupun dari as-Sunnah. Jika di dalam kedua sumber tersebut tidak ditemukan, Ibn Hazm menggunakan *al-burhan*. Konsep *al-burhan* dalam pemikiran Ibn Hazm ini telah dijelaskan dalam kajian filsafat pada bab sebelumnya.

At-Tauhid wa as-Sifat

Pokok kajian tentang *at-tauhid wa as-sifah* yang dimaksud oleh Ibn Hazm adalah gagasan-gagasan umum yang terkait dengan argumentasi tentang Tuhan dan ketuhanan yang dibangun oleh Ibn Hazm. Bagi Ibn Hazm, hal yang paling pokok dalam tauhid, sebagaimana dijelaskan dalam *al-Muhalla*, adalah keyakinan di dalam hati yang dibangun dan dipahami secara ikhlas untuk bersyahadat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah.[7] Ibn Hazm lebih memilih terwujudnya orientasi

---

[6] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I (Kairo: Idarah at-Thiba'ah al-Munirah, 1352 H), hlm. 2-50.

[7] *Ibid.*, hlm. 2-3. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 178.

ketauhidan yang jelas bahwa keimanan seseorang harus dibangun dalam sebuah keyakinan dan ikrar. Keyakinan yang dimaksud adalah pengetahuan di dalam hati yang dibangun secara yakin atau tidak terbantahkan dan diyakini juga dengan penuh keikhlasan. Menurutnya, keyakinan itu bersifat tunggal tidak kurang atau lebih karena keyakinan adalah ketetapan atas suatu hal (*itsbat asy-syai'*) dan ketetapan itu mutlak. Jika di dalam suatu ketetapan ada keraguan, maka hal itu namanya bukan lagi ketetapan tapi sudah menjadi keraguan.[8] Sementara itu, ikrar adalah pernyataan yang diucapkan dengan lisan. Keyakinan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah bersifat mutlak dan keyakinan tersebut diikrarkan secara jelas tanpa paksaan atau intimadasi.

Bagi Ibn Hazm, keyakinan atau *al-i'tiqad* di dalam hati (*al-yaqin bi al-qalb*) dan ucapan pernyataan tentang keimanan atau *an-nutq* (*al-iqrar bi al-lisan*) menjadi satu kesatuan; sedangkan keyakinan tanpa ikrar ataupun ikrar tanpa keyakinan, tetap belum dinyatakan sebagai orang yang beriman. Jika seseorang telah melakukan *al-i'tiqad* dan *an-nutq*, maka sudah dianggap sah ketauhidan atau keimanannya, walaupun orang yang telah ber-*i'tiqad* dan ber-*iqrar* itu belum dapat memberi penjelasan atau alasan (*al-istidlal*) terhadap apa yang diyakini dan diikrarkannya.[9] Bahkan, Ibn Hazm berpendapat bahwa kalaupun seseorang hanya mampu mendeskripsikan alasan atas keyakinan dengan deskripsi yang sederhana karena keawaman atau kelemahan pengetahuan yang dimiliki, ia tetap dikategorikan sebagai orang yang beriman.[10]

Berbicara keyakinan dari sudut subjek (orang yang beriman) tentu membutuhkan pembicaraan keyakinan dari sisi objek (materi keimanan). Berbicara tentang objek yang menjadi keyakinan, berarti berbicara tentang Allah. Ibn Hazm merumuskan

---

8 Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 40. *Mas'alah* ke-80.

9 *Ibid.,* hlm. 40. *Mas'alah* ke-77 dan ke-78.

10 *Ibid.*, hlm. 27-28. Lihat *mas'alah* ke-49.

tauhid sebagai suatu keyakinan atas adanya Allah sebagai pencipta *jism*[11] dan ʻ*arad*[12] yang berarti Allah itu *mustahil* terdiri dari *jism*, atau pasti diciptakan oleh bukan *jism*. Menurutnya, Allah juga tidak disifati dalam arti sifat-sifat *jismiyyah*. Konsep *al-qadir* itu bukan *jism al-qudrah,* bagi Ibn Hazm, *al-qadir* berarti Allah *al-qadir* yang bukan *jism* dan bukan ʻ*arad*. Pada pembahasan ini Ibn Hazm memang terkesan simple dalam memberi penjelasan, tidak mengulang-ulang atau berputar-putar, dan tidak banyak gagasan yang dikembangkan. Hal itu disebabkan, mungkin, Ibn Hazm bukan seorang filsuf tulen.

Masih dalam perbincangan tentang tauhid, Ibn Hazm tampaknya terjebak dalam pilihan penafsiran yang tidak konsisten ketika ia menjelaskan arti dari ayat Q.S. an-Nur [24]: 35, berikut ini:

الله نورالسموات والأرض

Dalam beberapa halaman yang ia tulis tentang makna *at-tauhid,* tidak diketahui mengapa atau alasan apa Ibn Hazm terjebak ke dalam suatu penafsiran yang rumit, sebagaimana dilakukan oleh lawan-lawan Ibn Hazm: *ahl al-bathini*. Secara harfiah dari ayat itu jelas menunjukkan bahwa Allah itu adalah cahaya. Persoalannya cahaya itu pasti dikatakan sebagai *jism*. Kalau demikian halnya Allah itu *jism*. Dalam konteks ini, bagaimanapun Ibn Hazm harus melakukan penafsiran terhadap ayat tersebut secara maknawi, bukan sebagaimana yang ia lakukan secara literal. Bagi Ibn Hazm,

---

[11] *Jism* dalam arti sederhana berarti badan atau *body* dalam bahasa Inggris. *Jism* biasanya dilawankan dengan *jirm* atau *ajram* yang berarti juga *body* tapi *body* di sini lebih luas artinya, yaitu *body of world* atau *body of galaxy*. M.M. Syarif, *Dictionary of Islamic Philosophy,* diunduh dari *www.muslimphilosophy.com*

[12] Sedangkan *a'rad* bentuk jamak dari ʻ*arad* yang diartikan sebagai sesuatu yang tampak (fenomena). Bagi Ibn Hazm, setiap *jism* selalu berada dalam ruang *a'rad*-nya, begitu pula sebaliknya, setiap sesuatu yang *a'rad* pasti di dalamnya ada dimensi *jism*. Oleh karena itu, ia tidak sependapat dengan pandangan tentang *jism* yang *ghairu mu'allaf*, yang tampaknya lepas dari *'arad*. Ibn Hazm, *Al-Fisal,* Jilid I, hlm. 595.

Allah memberi hidayah kepada makhluk yang ada di dalam langit dan bumi dengan berupa nur Allah. Argumentasi (*al-burhan*) yang disusun Ibn Hazm bahwa pada saat yang sama ketika Allah 'masuk' ke dalam makhluknya tentu tidak mungkin dilakukan karena Allah bukanlah *jism* melainkan melalui konsep *an-nur* yang dihadiahkan kepada seluruh makhluknya sehingga dapat dikatakan bahwa Allah menyinari seluruh makhluk-Nya.[13]

Persoalan di atas pada dasarnya proses tarik ulur yang betul-betul disadari oleh Ibn Hazm tentang makna dan rasionalitas sifat dalam perspektif tauhid. Ia berusaha untuk tidak terjebak dalam konsep *at-tanzih* yang ditawarkan oleh Mu'tazilah, tetapi ia juga tidak ingin lepas sepenuhnya dari *mutsbit as-sifah*. Kecenderungan tersebut tampaknya masih terus berkait dengan tema lainnya, khususnya tentang sifat.

Prinisp kalam berikutnya adalah tentang as-sifat. Berbicara tentang *as-sifah* tidak dapat dilepaskan dengan konsep tauhid sebagaimana telah dijelaskan di atas, sebab antara *as-sifah* dan *at-tauhid* memang bersinggungan satu dengan lainnya. Tetapi, prinsip dasar yang dianut oleh Ibn Hazm bahwa ia tidak mengakui adanya konsep *as-sifah*. Menurut Ibn Hazm, kata *as-sifah* tidak ada dalam al-Qur'an. Oleh karena itu, Ibn Hazm berpendapat bahwa meninggalkan atau tidak menggunakan kata *as-sifah* dalam diskurus kalam sangat tepat, karena menurut Ibn Hazm, penggunaan kata *as-sifah* dalam diskursus tersebut merupakan suatu bentuk reformasi yang jauh dari landasan al-Qur'an dan as-Sunnah.[14] Dengan argumen di atas, tampak jelas bahwa Ibn Hazm kembali kepada *mainstream* pemikirannya yang menggunakan *zahir an-nash.*[15]

---

[13] Ibn Hazm, *Al-Fisal,* Jilid I, hlm. 594-598.

[14] *Ibid*., hlm. 600.

[15] Hal itulah yang juga ditelaah oleh Almakin dalam "The Influence of Zahiri Theory on Ibn Hazm's Theology: The Case of his Interpretation on the Anthropomorphic Text 'The Hand of Allah,'" dalam *Medieval Encounters,* Vol. 5, No. 1, (1999), hlm. 112-120.

Ibn Hazm sendiri mengakui adanya sebuah Hadits yang menjelaskan atau menggunakan kata *as-sifah* dalam kalimat *hiya sifat ar-rahman fa ana uhibbuha.*[16] Tentang Hadits tersebut, Ibn Hazm menjelaskan bahwa kata itu hanya ditujukan kepada Said bin Abi Hilal. Ibn Hazm juga menjelakan bahwa benar ayat pertama dari surat al-Ikhlas adalah sifat *al-rahman*, tetapi ia tetap mempertanyakan generalisasi yang dilakukan oleh *ahl al-kalam* tentang konsep sifat. Karena menurutnya, mereka cenderung menggunakan konsep sifat dalam struktur atau logika kebahasaan yang pada gilirannya jatuh pada dimensi-dimensi *'aradi* (fenomena) dan Allah Mahasuci dari apa yang telah mereka identifikasi atas Allah sebagaimana terdapat dalam Q.S. an-Naml [27]: 18.

Meskipun Ibn Hazm menolak konsep *as-sifah,* bukan berarti ia menolak adanya makna atau penjelasan (*al-asma*) yang memang ditujukan kepada Allah. Menurut Ibn Hazm, Allah memiliki 99 nama sesuai dengan Q.S. al-A'raf [7]: 187, Q.S. al-Hasyr [59]: 24, dan al-Hadits. Hadits yang dimaksud ialah sebagai berikut.

عن أبي هريرة عن رسول الله أنه قال: أن الله تسعة وتسعين إسما مأئة
الاواحدا من أخصاها دحل الجنة.

Namun, sebagiamana yang telah menjadi ciri khas dalam pemikirannya, Ibn Hazm tidak memperpanjang kajian lebih lanjut. Ia hanya menetapkan *asma' al-husna*. Ibn Hazm juga berpendapat bahwa kita tidak diperkenankan untuk menggunakan *asma'* kepada Allah yang tidak dikehendaki oleh Allah. Kehendak Allah atas nama-namanya telah dideskripsikan baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah. Bahkan, bagi Ibn Hazm, sesungguhnya tidak ada perbedaan antara sifat Allah dan *asma'* Allah. Pandangan demikian mungkin membingungkan di kalangan awam. Tetapi,

---

16 Hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari 'Aisyah ini merupakan Hadits sahih. Lihat al-Bukhari, *Jami' as-Sahih*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 78.

jika ditelusuri dari dari awal, maka akan dapat disimpulkan bahwa sifat secara konsepsional tidak dikenal dalam al-Qur'an. Menurut Ibn Hazm, jika yang dimaksud sifat ialah secara *mak'ani* dan *gardhi* atau tujuan-tujuan, maka sifat itu *inhern* dalam *asma* Allah.

Dengan deskripsi di atas, secara tegas Ibn Hazm menjelaskan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu, dan apapun selain Allah adalah ciptaan-Nya, sebagaimana dalam Q.S. ar-Ra'd[13]: 16. Allah juga tidak menyerupai apapun dari makhluknya sebagaimana dalam Q.S. asy-Syura [42]: 11. Allah juga tidak ber-ruang dan bertempat karena hanya Allah yang menciptakan ruang dan tempat.[17] Pemahaman tauhid yang demikian ini menjadikan Ibn Hazm tidak sependapat dengan pandangan Mu'tazilah yang berpendapat bahwa manusia mempunyai *qudrah* (*free act*) maupun *iradah* (*free will*) yang mutlak. Mengenai hal ini, lebih lanjut, Ibn Hazm menulis bahwa konsepsi *qudrah* manusia yang absolut dari Mu'tazilah ini yang menjadikan awal dari segala kesesatan mazhab ini.[18]

Bagi Ibn Hazm, pembicaraan *free will* dan *free act* tidak harus dipisahkan secara mutlak tanpa campur tangan satu pihak atas pihak lainnya. Pendapat bahwa kapasitas manusia untuk menentukan sendiri seluruh tindakannya (*al-istitha'ah*) perlu dipertanyakan, sebab menurut Ibn Hazm, jika memang dipahami bahwa manusia baik jiwa maupun badannya memiliki kemampuan untuk bertindak adalah betul, tetapi konteks kepemilikan dan kapasitasnya tidak mutlak. Hal itu karena tidak adanya keselarasan antara dimensi kepemilikan dan kapasitas tindakan dengan realisasinya. Ketidaksinkronan ini menunjukkan adanya aktor lain yang menentukan segala ukuran tindakan dan kapasitasnya dalam bentuk *al-quwwah* (*power*).[19]

---

[17] Ibn Hazm, *Al-Muhalla,* Jilid I, *mas'alah* ke-3 dan ke-4, hlm. 3-4.

[18] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid I, hlm. 137. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 177.

[19] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid III, hlm. 30.

Kebaruan Alam (*Khalq al-Alam*)

Kajian tentang kebaruan alam selalu menjadi bagian dari konstruksi pemikiran tauhid. Biasanya diskursus kebaruan alam itu dirumuskan untuk membuktikan tentang *qadim*-nya pencipta alam, Allah. Itulah yang kemudian sering disebut sebagai *qiyas as-syahid 'ala al-gaib*, suatu argumentasi analogis tentang eksistensi adanya pencipta alam yang harus tidak seperti alam yang merupakan ciptaan. Lepas dari kelemahan argumen ini, sebagaimana dijelaskan dalam pandangan Ibn Rusyd, Ibn Hazm mencoba menyusun argumentasi tentang kebaruan alam dalam salah satu kitab monumentalnya, *al-Fisal*. Ringkasnya, terdapat lima argumen yang diusung oleh Ibn Hazm tentang kebaruan alam.

Pertama, argumen tentang temporalitas alam didasarkan atas suatu premis bahwa komposisi alam yang terdiri dari *accidents* atau (*a'rad*) dan *substances* (*syahdh* atau *jism*) yang selalu temporal dan terbatas sifatnya. Konstruksi alam yang terdiri dari substansi, aksiden, dan waktu itulah yang menunjukkan temporalitas, keterbatasan dan akhirnya menunjukkan kebaruan alam. Keterbatasan substansi yang ada di dalamnya tidak lepas dari keterbatasan berbagai dimensi (aksiden) yang ada di dalamnya, di mana keterbatasan aksiden tersebut juga disebabkan oleh keterbatasan konsep waktu yang ada di dalamnya.[20]

Argumen *kedua*, bahwa apapun yang jatuh dalam suatu tindakan, maka akan terbatas sifatnya. Hal yang sama juga terjadi pada alam. Menurutnya, alam selalu berada dalam *fi'liyyah*-nya dan eksistensi yang selalu hadir dalam tindakannya akan berakhir atau sampai pada batasnya.[21] Argumen *ketiga* menggunakan proses *reductio ad absurdum*.[22] Proses ini merupakan suatu tesis tentang absurditas

[20] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid I, hlm. 114-115. Pandangan ini dideskripsikan secra lebih sederhana dan mudah dipahami oleh Majid Fakhry dalam "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God" dalam *The Muslim World,* Vol. 47 (1957) hlm. 133-145.

[21] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid I, hlm. 115.

[22] Istilah *reductio ad absurdum* dalam bahasa Inggris berarti proses *the reduc-*

ketanpa-terbatasan alam, karena ketidak-terhinggaan tidak dapat ditingkatkan, evolusi planet juga selalu dalam galaksinya dan yang paling nyata bahwa waktu selalu dimulai dari dari awal dan pasti ada akhirnya.[23] Argumen *keempat* dan *kelima* yang diusung oleh Ibn Hazm atas ketidakmungkinan ke-*qadim*-an alam adalah, suatu hal yang tidak mungkin jika alam itu tanpa permulaan dan tanpa akhir, karena alam dalam ruang matematis dengan berbagai kepastian yang ada di dalamnya, misalnya, adanya posisi kedua mengharuskan adanya yang pertama, dan begitu seterusnya.[24]

Argumen di atas tampak kokoh dan berusaha dibangun lebih luas. Dalam gagasan tersebut, sekali lagi Ibn Hazm mencoba merangkul filsafat di satu sisi dan mempertahankan ruang teologis di sisi lain. Ia tidak harus bergulat dengan filsafat untuk mempertahankan argumen teologisnya, ia justru menggandeng filsafat untuk memperkuat konstruksi nalar teologis yang ia bangun.

Konsistensi dan visi pemikiran ini yang kemudian mendorong lahirnya kritik dan komentar pedas dari intelektual lain seperti Ibn Katsir, Imam Izuddin bin Abd As-Salam, Ibn Taimiyyah, dan adz-Dzahabi. Secara umum mereka menempatkan Ibn Hazm dalam masih dalam koridor *ahl as-Sunnah* meski mereka cenderung menilai negatif pada sebagian gagasan Ibn Hazm seperti tentang pengingkaran atas adanya sifat Allah sehingga dikatakan bahwa Ibn Hazm sebagai salah satu pengikut Jahmiyyah, tetapi secara umum mereka, sebagaimana Ibn Taimiyyah[25] dan adz-Dzahabi,[26] masih tetap positif dalam menempatkan pemikiran Ibn Hazm.

---

tion of impossibility suatu argumen logika yang dikembangkan oleh pemikir Yunani, seperti Aristoteles, dalam menemukan suatu konklusi negatif. Dikatakan negatif karena argumen ini disusun untuk menemukan ketidakmungkinan atau kesalahan dari suatu kebenaran yang diinginkan.

[23] Ibn Hazm, *Al-Fisal,* Jilid I, hlm. 116-118.

[24] *Ibid*., hlm. 119-120.

[25] Ibn Taimiyyah, *Majmu al-Fatawa*, Jilid 4 (Beirut Dar al-Fikr, 1986), hlm. 18.

[26] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala*, Jilid 18 (Beirut: Dar al-'Ilm, t.th), hlm. 201.

An-Nafs (ar-Ruh)

Kajian tentang *an-nafs* menjadi bagian penting dalam tauhid karena dua persoalan. *Pertama*, persoalan apakah *an-nafs* itu hidup selamanya setelah terpisahnya jiwa dari jasad atau kematian jasad. *Kedua*, persoalan tentang posisi *an-nafs* setelah kematian jasad. Dalam *al-Muhalla,* Ibn Hazm menjelaskan bahwa jiwa itu merupakan makhluk yang merasa dan mengingat (*al-hisas al-'ilmi adz-dzakiri*). Menurut Ibn Hazm tidak ada perbedaan antara jiwa dan ruh. Baginya, keduanya adalah sama. Ibn Hazm menjelaskan, oleh karena jiwa tidak lepas dari jasad, juga karakternya banyak dan terbentuk dari berbagai dimensi, maka jiwa juga bersifat baru. Jika jiwa baru, maka ia adalah makhluk yang diciptakan oleh sang *Khaliq*. Sebagai makhluk, tentunya jiwa juga tidak dapat lepas dari sifat-sifat yang melekat pada makhluk itu sendiri dengan berbagai keterbatasan dan kepastian yang dimilikinya.[27]

Berangkat dari pemikiran tersebut, Ibn Hazm mempertanyakan pandangan yang menyatakan bahwa di akhirat nanti ruh itu akan kembali ke jasad yang telah meninggal.[28] Apalagi jika kemudian ruh itu berganti rupa, seperti rupa binatang, setan, atau lainnya (*at-tanasukh*). Pandangan demikian menurut Ibn Hazm banyak terinspirasi dari tradisi Hindu (*al-Barahimah*) yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Namun demikian, tentang masalah ruh ini, Ibn Hazm mengakui adanya pandangan-pandangan yanng berbeda di kalangan intelektual dan mazhab-mazhab lain dalam Islam antara satu dengan lainnya. Bagi Ibn Hazm permasalahan ruh bukan harus kembali kepada jasad yang sama atau jasad yang berbeda karena amal perbuatannya. Bagi Ibn Hazm persoalan ruh adalah persoalan waktu adanya hari pembalasan, suatu hari di mana ruh menerima dan menuai balasan kebaikan atau balasan kemungkaran.[29] Apakah dengan jasad atau ruh

---

27 Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 5-6.

28 Ibn Hazm, *Al-Fisal,* Jilid I, hlm. 88. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 177.

29 Ibn Hazm, *Al-Fisal*, jilid I, hlm. 218.

semata? Inilah yang tidak konsisten dalam pemikiran Ibn Hazm. Di satu tempat ia mengakui bahwa jasad itu dibangunkan dan tidak mungkin ruh bersemai ke rupa jasad lain. Ini artinya pembalasan manusia di hari akhir juga tidak semata jasad atau ruh tetapi keduanya. Pandangan ini sesungguhnya tidak bertentangan dengan pemahaman umum di kalangan *ahl as-Sunnah*.

Namun, Ibn Hazm tampaknya tidak fokus pada persoalan konsep pembalasan tersebut. Ia justru mengkritik deskripsi eksistensi ruh di hari pembalasan yang menurutnya cenderung mengada-ada. Itulah yang kemudian dipahami bahwa Ibn Hazm cenderung menolak adanya pendapat yang mengatakan bahwa pada hari akhir yang disiksa semata ruh saja dan bukan tubuh. Jelasnya, bagi Ibn Hazm, yang penting bukan jasad dengan ruh atau ruh semata, tetapi yang lebih penting adalah konsep pemahaman ruh itu sendiri sehingga berimplikasi pada rasionalitas tentang pembalasan. Inilah yang tidak disadari oleh para pengkritik Ibn Hazm. Pada saat yang sama, di lain tempat, Ibn Hazm tidak menggunakan kata ruh sama sekali, artinya cukup *al-anfus* hal itu sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Hazm ketika mendeskripsikan proses perjalanan mi'raj Nabi Muhammad Saw.[30]

Dari penelusuran atas karya-karya Ibn Hazm, gagasan tentang jiwa atau ruh memang tidak banyak diperbincangkan. Dua hal pokok yang ditekankan oleh Ibn Hazm yaitu tentang eksistensi ruh sebagai makhluk dengan segala konsekuensinya dan kekeliruan pandangan tentang ruh yang berganti rupa. Dua hal ini yang ditekankan oleh Ibn Hazm. Pada saat yang sama, ia tidak banyak memberi solusi alternatif tentang konsep ruh yang mungkin paling tepat. Sikap Ibn Hazm yang demikian ini dapat dimaknai bahwa urgensi kajian tentang ruh menurut Ibn Hazm tidak semata pada dua hal tersebut, tidak hanya kekekalan dan posisinya, tapi juga menempatkan *al-ruh* dalam konteks yang lebih etis sifatnya.

Dalam salah satu risalahnya tentang respons terhadap gagasan al-Kindi, Ibn Hazm menjelaskan konsep etis ruh. Menurutnya, ruh

---

[30] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 244. *Mas'alah* ke-43.

merupakan suatu konsep yang suci, oleh karena itu malaikat dan al-Qur'an diberi titel *al-ruh*. Lebih lanjut, Ibn Hazm membedakan *al-ruh* dengan *an-nafs*. Ruh lebih abstrak posisi dan eksistensinya. Bahkan, menurut Ibn Hazm, *al-ruh* akan memberi penjelasan atas apa yang dilakukan oleh *an-nafs* dan jasad ketika manusia masih hidup.[31]

An-Nubuwwah

Dibandingkan dengan kajian atas ruh, tampaknya Ibn Hazm lebih tertarik melakukan kajian atas kenabian. Ketertarikannya ini disebabkan oleh konsentrasi Ibn Hazm dalam studi agama-agama, sehingga persoalan dan kajian tentang kenabian menjadi bagian tersendiri dari perspektif studi tersebut. Dengan motivasi yang sedikit berbeda ini menjadikan kajian kenabian tampak meluas. Di dalam *al-Fisal* sendiri kajian ini menghabiskan lebih dari 300 halaman, yang lebih banyak diarahkan dalam konteks studi-studi agama.[32] Pemahaman ini perlu digarisbawahi agar tidak keliru antara perspektif tauhid di satu sisi, dan perspektif heresiografi, di sisi lain. Perbedaan ini juga dapat dijadikan sebagai bukti dan sekaligus titik temu bahwa studi agama dan tauhid, dalam satu perspektif tertentu, memiliki tema kajian yang sama. Sedangkan perbedaannya terletak pada orientasi kajian. Tauhid memiliki orientasi untuk membangun argumen yang kokoh sehingga keyakinan tidak tergoyahkan, sementara studi agama membangun dan menemukan titik temu dan titik pemisah sehingga kebersamaan tetap terjaga meski perbedaan keyakinan, dan keyakinan tidak dapat menafikan adanya perbedaan.

Ibn Hazm berpendapat bahwa jumlah nabi secara pasti tidak diketahui. Hal yang pasti adalah keimanan kepada eksistensi nabi

---

[31] Penjelasan lebih lanjut terdapat dalam Ibn Hazm, "Al-Rad 'ala al-Kindi al-Failasuf," dalam Ikhsan Abbas (ed.) *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*, Jilid II, Juz IV (Beirut: Dar al-Faris, 2007), hlm. 403.

[32] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid I. hlm. 260-350; Lihat juga Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid II, hlm. 359-418.

dan kenabian sehigga diketahui atau tidak diketahui nama nabi tidak menjadi sesuatu yang urgen, karena tidak semua nabi tidak terungkap dalam sejarah, sebagaimana juga dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 164. Itulah yang dikatakan oleh para ulama bahwa keimanan kepada nabi ialah bersifat *mujmal*. Ibn Hazm menjelaskan bahwa yang penting adalah mengimani terhadap para nabi, dan merupakan suatu kewajiban bagi umat Islam. Bagi Ibn Hazm, keimanan yang dibangun bukan tanpa landasan. Menurutnya, keimanan kepada nabi harus disertai dengan pembuktian dan argumentasi yang kokoh baik secara rasional maupun historis. Al-Qur'an memberikan bukti-bukti historis tersebut secara meyakinkan.[33] Sebagai konsekuensi atas keimanan kepada nabi, menurut Ibn Hazm, mengimani terhadap apa yang disampaikan oleh nabi juga menjadi suatu keharusan yang tidak dapat ditawar. Begitu pula sebaliknya, tidak ada ruang sama sekali untuk melakukan pengingkaran terhadapnya.[34] Termasuk di antaranya adalah keyakinan tentang *syafa'at* yang diberikan oleh Nabi Muhammad terhadap orang-orang mukmin yang melakukan dosa besar.[35]

Semua nabi adalah makhluk dan ia seperti manusia pada umumnya, dilahirkan dari rahim ibunya yang dihasilkan dari pembuahan ovum seorang wanita oleh sperma laki-laki, kecuali dua nabi. Yaitu Nabi Adam dan Nabi Isa. Menurut Ibn Hazm, Nabi Adam tidak dilahirkan dari rahim seorang ibu melainkan diciptakan dari debu atau tanah. Sedangkan Nabi Isa diciptkan dalam proses pembuahan ovum bukan oleh sperma laki-laki tetapi oleh kekuasaan Allah.[36]

Ibn Hazm berpendapat bahwa kenabian (*prophethood*) selalu identik dengan pewahyuan Allah terhadap seseorang yang dianggap pantas menurut Allah. Artinya, tidak sekonyong-konyong orang yang tidak ada potensi kenabian diangkat derajatnya sebagai

---

[33] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 8.

[34] *Ibid*., hlm. 13. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 167.

[35] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 16. *Mas'alah* ke-23.

[36] *Ibid*., hlm. 10.

”nabi” oleh Allah. Sementara risalah kerasulan (*massangerhood*), sama dengan kenabian, tetapi ada tambahan kewajiban agar menyampaikannya kepada seluruh makhluk yang ada di muka bumi ini. Pendapat Ibn Hazm ini mengikuti pandangan umum tentang perbedaan nabi dan rasul. Namun, satu hal yang unik dari Ibn Hazm adalah sikapnya yang dengan tegas menyatakan bahwa Nabi Khidir itu pasti sudah mati, karena Nabi Muhammad adalah nabi terakhir, tidak mungkin Nabi Khidir masih hidup sementara Nabi Muhammad diposisikan sebagai nabi terakhir.[37]

Selain pemikiran di atas, diskusi tentang kenabian yang ditulis oleh Ibn Hazm selebihnya masuk dalam kajian studi agama-agama (*ad-Dirasah fi al-Milal wa al-Ahwa an-Nihal*). Kajian ini cukup menarik untuk didiskusikan lebih lanjut, karena Ibn Hazm memaparkannya dalam ruang kritik autentisitas dan sekaligus sebagai perdebatan sejarah—tetapi, tidak tepat jika diuraikan di sini sebab pada bagain tulisan ini adalah tentang kalam.

Satu hal yang penting untuk dijelaskan yang menyangkut kenabian adalah suatu prinsip, bagi Ibn Hazm, bahwa nabi baik secara nurani maupun rasio tidak akan melakukan perbuatan maksiat. Pandangan ini ditujukan untuk sebagian pendapat yang menyatakan dimungkinkannya nabi melakukan tindakan tidak terpuji untuk suatu kepentingan yang lebih besar. Pada saat yang sama, terhadap beberapa *nash* yang menunjukkan bahwa nabi dimungkinkan untuk melakukan maksiat, Ibn Hazm juga merumuskan pemahaman yang tetap kokoh ada pendiriannya bahwa secara rasional nabi tidak akan melakukan maksiat dalam arti yang sebenarnya.[38]

Tidak dipungkiri bahwa sejarah kenabian selalu diringi dengan kekeliruannya masing-masing, tetapi sangat ironis jika kemudian kekeliruan itu menjadi landasan bagi pemahaman perilaku kenabian secara utuh. Hal ini tidak logis sebab jika nabinya saja sudah keliru maka sah-sah saja di kemudian hari umatnya lebih keliru lagi. Inilah yang tidak dikehendaki oleh Ibn Hazm. Artinya, Ibn Hazm

---

[37] *Ibid*., hlm. 50. Terutama dalam *mas'alah* ke-90.

[38] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid I. hlm. 368-424.

mengingatkan bahwa tindakan bodoh atau kekeliruan atau bahkan perbuatan salah yang dilakukan oleh nabi semata-mata untuk dijadikan sebagai bahan pelajaran bagi umatnya. Sementara perbuatan-perbuatan itu, dalam bahasa sekarang, menjadi bagian dari skenario tentang eksistensi kenabian dan sejarahnya itu sendiri.

Satu pandangan lain yang cukup unik untuk dijelaskan ialah tentang kemungkinan adanya nabi perempuan. Ibn Hazm menyadari adanya perdebatan tentang kemungkinan ada-tidaknya nabi perempuan atau minimal perempuan yang menjadi inovator (*al-mubtadi'*) bagi masyarakatnya. Ibn Hazm berpandangan bahwa ayat yang menjelaskan bahwa nabi itu harus laki-laki, sebagaimana dalam Q.S. an-Nahl[16]: 43, tetapi tidak menutup kemungkinan tentang adanya nabi perempuan. Menurut Ibn Hazm, alasan utama dari dimungkinkan adanya nabi perempuan adalah bahwa hanya Allah yang mempunyai hak untuk merisalahkan, mewahyukan dan sekaligus menentukan siapa yang akan menjadi nabi, sehingga manusia tidak dapat membatasi bahwa nabi itu mesti laki-laki. Pada saat yang sama, tidak sedikit ayat al-Qur'an, seperti dalam Q.S. al-Ma'idah [5]: 75, dan Q.S. Yusuf [12]: 46, yang memberitakan tentang beberapa perempuan yang mendapat wahyu (inspirasi) dari Allah. Sama halnya dengan konsep *shiddiqah,* sebagaimana dalam Q.S. al-Ma'idah [5]: 75 yang menunjukkan kemungkinan adanya nabi perempuan.

Terlepas dari perdebatan tersebut, upaya memuliakan perempuan tampaknya menjadi bagian penting dari latar belakang pemikiran Ibn Hazm. Belum lagi fakta, bahwa posisi Maryam di dalam masyarakat Kristen Andalusia juga mendapatkan tempat yang sangat terhormat dan dihormati. Dengan latar pemikiran yang berbeda, terhadap kemungkinan tentang adanya nabi perempuan itu, juga diyakini oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari, al-Qurthubi, dan Ibn Katsir.[39]

---

[39] Ibn Katsir, *Al-Bidayah wa an-Nihayah*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 59.

Al-Qur'an

Kajian Ibn Hazm berikutnya adalah tentang al-Qur'an. Proses turunnya al-Qur'an tidak lepas dari konsep wahyu. Wahyu pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad adalah Q.S. al-'Alaq [96]: 1-3. Menurut Ibn Hazm, wahyu kemudian berhenti pada saat nabi meninggal, karena wahyu tidak diturunkan selain kepada nabi sehingga ketika nabi meninggal otomatis wahyu berhenti.[40] Pandangan ini dijadikan argumen dan sekaligus dalil untuk meng-*counter* siapapun yang mengaku mendapat wahyu setelah kematian nabi.

Ibn Hazm yang hidup pada abad ke-11 M mengetahui betul bahwa al-Qur'an sudah dalam bentuk kodifikasinya yang sempurna. Sehingga tepat ketika Ibn Hazm berpendapat bahwa al-Qur'an yang bermushaf-mushaf dan ada di tangan-tangan orang muslim baik di Barat maupun di Timur, yang dimulai dari *Umm al-Qur'an* sampai dengan akhir *al-muawwidatain* adalah Kalam Allah yang diturukan ke hati Nabi Muhammad. Siapapun yang mengingkari al-Qur'an meski satu huruf sekalipun ia termasuk golongan orang kafir.[41] Pernyataan Ibn Hazm ini tentu tidak mengejutkan, karena pandangan yang demikian ini juga berlaku secara umum. Tetapi, terdapat satu kata yang meneguhkan identitas kajian al-Qur'an yang dapat menempatkan posisi Ibn Hazm, yaitu kata *Kalam Allah*. Kata "*Kalam Allah*" ini tentu memiliki konsekuensi tentang posisi dan identitas al-Qur'an. Kata lainnya adalah diturunkan ke hati Nabi Muhammad. Istilah "ke hati nabi Muhammad" juga sangat khas Ibn Hazm. Ia juga tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan kata ke hati Nabi Muhammad itu, yang jelas ia hanya merujuk pada Q.S. asy-Syu'ara [26]: 193-194. Jika boleh diinterpretsikan, tempat berlabuh turunnya al-Qur'an adalah hati Nabi Muhammad. Penjelasan ini menjadi penting ketika menyangkut persoalan cara-cara turunnya al-Qur'an melalui Malaikat Jibril atau bahkan dari *Lauh*

---

[40] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 26. Khususnya *mas'alah* ke-44. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 169.

[41] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 13. Lihat *mas'alah* ke-21.

al-Mahfudz. Al-Qur'an dalam dua ranah tersebut tentunya belum terbentuk dan tersusun dari kalimat-kalimat. Persoalannya ketika sampai ke hati Nabi Muhammad, apakah al-Qur'an sudah berbahasa Arab? Pandangan Ibn Hazm justru memberi jawaban bahwa dari dan dalam otoritas Nabi Muhammad itulah sesungguhnya bagaimana al-Qur'an menjelma dalam bahasa-bahasa.

Masih tentang al-Qur'an, bagi Ibn Hazm, seluruh isi al-Qur'an adalah seuatu yang benar adanya, dan kebenaran yang disampaikan dari al-Qur'an telah terbukti adaya. Pendapat Ibn Hazm ini ditujukan kepada orang Yahudi dan Nasrani yang telah melakukan *tabdil* (perubahan yang keliru) atas isi dari kitab-kitab suci mereka untuk menutupi atau mengubur informasi orisinil yang tertulis di dalam kitab. Penjelasan Ibn Hazm di atas, jelas bahwa konsep teologi yang ia usung, khususnya dalam studi al-Qur'an, tidak semata untuk kepentingan teologi, tetapi juga untuk kepentingan studi agama.[42]

Ibn Hazm juga menjelaskan tentang makna kemukjizatan al-Qur'an. Menurutnya, mukjizat al-Qur'an bukan berarti manusia dilemahkan untuk tidak mampu membuat kalimat-kalimat seindah al-Qur'an. Istilah "dilemahkan" menunjukan bahwa manusia itu tidak mampu dan dengan demikian tidak berarti bahwa al-Qur'an itu menjadi kitab terbaik. Menurutnya, kemukjizatan al-Qur'an betul-betul ada dan datang dari al-Qur'an sendiri dan keistimewaan itu akan tetap terus ada sampai hari kiamat, hal itu sebagaimana dalam Q.S. al-Isra' [17]: 88.[43] Dengan ayat tersebut Ibn Hazm berpendapat, bahwa keistimewaan al-Qur'an tidak dibatasi dalam satu surat atau satu ayat, juga tidak dibatasi dari sisi sedikit atau banyaknya. Kemukjizatan a-Qur'an bersifat integral dan interkonektif, serta tidak melihat sisi potongan-potongan atau lainnya.

Pandangan lain yang kiranya penting dideskripsikan di sini adalah tentang konsep *kalam Allah* yang sering diidentifikasi sebagai hal yang paling mendasar dari eksistensi al-Qur'an. Menurut Ibn Hazm, al-Qur'an adalah *kalam Allah* sehingga tidak ada perbedaan

---

[42] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid I, hlm. 60.

[43] *Ibid*., hlm. 62.

keduanya. Tetapi, *kalam Allah* bukanlah al-Qur'an yang dibaca di masjid-masjid dan ditulis dalam lembaran-lembaran. Ibn Hazm secara sederhana menjelaskan bahwa *kalam Allah* adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah melalui Jibril ke dalam hati Nabi Muhammad, sebagaimana dalam Q.S. asy-Syu'ara [26]: 194-195.

Ibn Hazm juga memberi solusi atas problematika eksistensi al-Qur'an. *Pertama*, sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa al-Qur'an dan Kkalam Allah itu sama. *Kedua*, terdapat lima nama sebutan lain untuk al-Qur'an: (1) Kalam Allah, (2) Kitab Allah, (3) al-Qur'an, yang berbahasa Arab, (4) *al-Masahif*, dan (5) Kalimat Allah. *Ketiga*, al-Qur'an tidak dapat dikatakan dan tidak benar sebagai *makhluk*, *ghairu makhluk* atau *khaliq*. Identifikasi yang benar terhadap al-Qur'an adalah Kalam Allah.[44] Itulah argumentasi dan konsep Ibn Hazm tentang al-Qur'an. Dalam *al-Muhalla* disebutkan bahwa *wa al-Qur'an kalam Allah ghairu makhluqin [...] Anna kalamuhu huwa 'ilmuhu, wa ilmuhu ghairu mahluqin*.[45]

Al-Malak

Kajian Ibn Hazm berikutnya adalah tentang malaikat. Menurut Ibn Hazm keberadaan malaikat adalah nyata dan benar. Malaikat diciptakan dari cahaya (*nur*) yang selalu patuh dan tunduk pada kehendak dan perintah Allah. Karena tidak pernah menentang Allah, malaikat menjadi makhluk terbaik dari seluruh makhluk Allah (*afdhal al-khalq*). Pandangan Ibn Hazm ini didasarkan pada Q.S. at-Tahrim [66]: 6. Ibn Hazm juga berpendapat bahwa bagaimanapun malaikat tetap lebih baik dari manusia. Manusia memang makhluk utama ciptaan Allah, tetapi ia tidak menandingi keutamaan yang dimiliki oleh malaikat. Sujudnya malaikat kepada Adam sebagai sujud penghormatan yang justru merupakan bukti keutamaan malaikat dan bukan sebagai pembuktian bahwa manu-

---

[44] *Ibid*., hlm. 54-55.

[45] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Jilid I, hlm. 32.

sia lebih utama ketimbang malaikat.[46] Oleh karena itu, Ibn Hazm tidak sepakat dengan cerita tentang sosok Harut dan Marut yang turun ke bumi kemudian menjadi pengikut setan.[47] Ibn Hazm menafsirkan kata *malakain* dalam *"wa ma unzila ala al-malakain",* bukan Harut dan Marut tapi dua setan. Karena menurut Ibn Hazm, malaikat selalu identik dengan kebenaran sebagaimana dalam Q.S. al-Hijr [15]: 8. Konsekuensi lain adalah bahwa iblis bukanlah malaikat yang melakukan kemaksiatan, malaikat tidak berketurunan, malaikat adalah satu kesatuan sendiri. Malaikat juga tidak mungkin berganti bentuk, misalnya menjadi manusia, dan turunnya malaikat ke bumi semata-mata karena konsep *ru'yat* Allah dan malaikat hanya turun kepada nabi sebagaimana diperintahkan oleh Allah.

Pokok-pokok gagasan di atas amat jelas menggambarkan posisi Ibn Hazm yang memegang kuat prinisip-prinsip pemikirannya, seperti halnya malaikat. Ia pada satu sisi berlandaskan pada al-Qur'an, tetapi pada sisi lain ketika akal pikiran tidak menerima ia berusaha untuk mempertahankannya. Ada suatu gagasan umum yang bisa ditarik dari pola penalaran yang dimiliki oleh Ibn Hazm. Al-Qur'an dan akal pikiran keduanya sebagai penopang atau dalil yang digunakan oleh Ibn Hazm untuk memperkokoh rumusan-rumusan pemikirannya. Ia tidak tergantung dari apa yang dipahami (rasio) dari al-Qur'an, tetapi keduanya justru keduanya dijadikan landasan bagi nalar yang diusung dan dirumuskan oleh Ibn Hazm.

Persoalan yang sering muncul adalah perihal posisi teks wahyu yang proses interpretasinya dengan cara murni manusia. Di sini Ibn Hazm tidak menyangkal jalan lain untuk suatu alasan, karena al-Qur'an itu sendiri mengundang refleksi, tetapi refleksi ini terbatas pada dua hal: wahyu dan akal. Jika prinsip-prinsip tersebut sebagai alasan, sebenarnya berasal sepenuhnya dari pengalaman indrawi langsung. Jadi alasannya bukan pada level untuk independensi kajian, apalagi untuk penemuan. Dengan menyerahkan manusia

---

[46] *Ibid*., hlm. 13-14. Lihat *mas'alah* ke-25 sampai dengan ke-27.

[47] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Jilid II, hlm. 420.

secara eksklusif kepada firman Allah, literalisme Ibn Hazm itu membebaskan mereka dari setiap pilihan mereka sendiri. Upayanya untuk menemuan tesa baru menyebabkan dia berusaha untuk menunjukkan keharmonisan semua teks al-Qur'an dan kenabian melalui penerapan prinsip-prinsip Zahiri. Oleh karena itu, bisa jadi, karyanya merupakan salah satu monumen yang paling penting dan asli dari pemikiran Islam.

Al-Yaum al-Akhir: Al-Bi'ts dan *al-Jannah wa an-Nar*

Sebagaimana dketahui bahwa konsep hari akhir cukup rumit dan banyak sekali poin-poin kajian yang ada di dalamnya, termasuk adalah konsep *al-ba'ts. Al-ba'ts* merupakan informasi dan sekaligus suatu keyakinan yang *haq* yang didefinisikan oleh Ibn Hazm sebagai suatu waktu berakhirnya kehidupan, kemudian Allah menghidupkan manusia lagi.[48] Hal ini sesuai dengan Q.S. al-Hajj [22]: 5-6. Selain *al-ba'ts,* juga terdapat konsep *al-wukhus* dan *as-shirath* yang ada di antara dua sisi neraka Jahanam. Jadi, bukan antara surga dan neraka, sebagaimana pada umumnya dipahami. Di samping itu, ada juga konsep *al-mawazin* yang berfungsi sebagai alat untuk menimbang amal perbuatan manusia sesuai dengan Q.S. al-Anbiya [21]: 47. Kemudian konsep *al-khaudh* atau sering disebut sebagai telaga, tetapi bukan telaga al-Kautsar sebagaimana pada umumnya dipahami. Dalam konteks ini kata *al-khaudh* tersebut didasarkan atas Hadits.[49]

Konsep lainnya adalah *asy-syafa'at.* Ibn Hazm memposisikan *syafa'at* dalam konteks hari akhir, jadi tidak ada hubungannya dengan persoalan keadilan dan lainnya yang biasanya didiskusikan dalam konteks kehidupan. Ibn Hazm menegaskan bahwa *syafa'at* itu ada, tapi *syafa'at* itu menjadi hak prerogratif Allah, karena tidak ada *syafa'at* yang tanpa seizin Allah. Artinya, Ibn Hazm ingin menjelaskan bahwa konsep *syafa'at* terkait dengan kekuasaan dan

---

48 Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz I, hlm. 14-15. Lihat mas'alah ke-28.

49 *Ibid*., hlm. 15-16. Khususnya mas'alah ke-28 dan ke-29. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 176.

kehendak Allah, konsep *syafa'at* juga bukan konsep umum tanpa prasyarat apapun. Hal itu tidak benar menurut Ibn Hazm.[50] Selain *syafa'at*, ada juga penjelasan tentag *as-suhuf, al-kitab, al-khafidhain,* dan masih banyak lagi dijelaskan dalam kitab *al-Muhalla*.

Ada satu hal yang perlu dikaji lebih lanjut dari pemikiran Ibn Hazm, yaitu tentang siksa kubur. Menurut Ibn Hazm, siksa kubur itu *haq*. Tetapi, di dalam kubur orang yang meninggal, tidak lalu hidup lagi. Orang baru dihidupkan lagi setelah hari kiamat. Perihal ini tentu meninggal pertanyaan, tapi memang begitu adanya.[51]

Penjelasan Ibn Hazm terkait dengan hari akhir di atas, tidak murni gagasan Ibn Hazm semata, melainkan suatu konsep yang dirumuskan oleh Ibn Hazm dengan landasan atas al-Qur'an dan Hadits. Dapat juga diartikan sebaliknya, konsep-konsep dari al-Qur'an dan al-Hadist diberi penjelasan seperlunya oleh Ibn Hazm, untuk kemudian dijadikan sebagai keyakinan yang harus diimani oleh setiap orang yang mengaku sebagai orang beriman.

Masih terkait dengan persoalan hari akhir. Ada pendapat Ibn Hazm yang cukup menarik untuk ditelaah lebih lanjut, yaitu tentang orang kafir yang masuk Islam. Menurut Ibn Hazm, keburukan yang dilakukan baik oleh orang kafir ataupun orang Islam tetap dibalas dengan masuk neraka. Sedangkan kebaikan orang kafir sebelum masuk Islam dan kebaikan orang Islam juga dihitung sebagai bagian dari amal kebaikan dan mendapat pahala. Di sini, Ibn Hazm menggunakan tolok ukur kebaikan seseorang tidak menggunakan tolok ukur agama, tapi tetap menggunakan tolok ukur kebaikan itu sendiri. Tetapi, jika seseorang tersebut tidak beriman, maka amal kebaikan sama sekali tidak dihitung sebagai amal kebaikan. Hal itu didasarkan pada Q.S. al-Furqan [25]: 68-69.

Oleh karena itu, secara umum Ibn Hazm berpendapat bahwa kabaikan dapat menghapus sisi keburukan seseorang.[52] Tetapi, hal

---

[50] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Juz I, hlm. 473-476.

[51] *Ibid*., hlm. 480-481. Lihat juga Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz I, hlm. 21. Khususnya *mas'alah* ke-39.

[52] *Ibid*., hlm. 22.

itu, menurut Ibn Hazm, tolok ukurnya bukan kebaikan, tetapi Islam itu sendiri. Inkonsistensi tolok ukur ini tampaknya bukan monopoli Ibn Hazm. Inkonsistensi dalam konteks ini merupakan hal yang biasa karena tolok ukurnya bukan suatu rumusan atau tesis tertentu tetapi tolok ukurnya adalah sebuah teks.

Selain itu, Ibn Hazm juga berpendapat bahwa pada hari kiamat Nabi Muhammad tidak dihidupkan lagi. Pernyataan ini untuk menjawab pertanyaan tentang kenapa Nabi Muhammad tidak dihidupkan lagi, sementara Nabi Isa sebaliknya. Karena menurut Ibn Hazm, wafatnya Nabi Isa adalah wafat yang bisa saja hidup lagi sebgaimana istilah *inni mutawwafika* dalam al-Qur'an. Sementara Nabi Muhammad wafat secara hakiki yang tidak dapat hidup lagi secara nalar.[53]

Amar Ma'ruf Nahi Munkar

Konsep *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan bagian dari prinisip tauhid yang dikembangkan oleh Ibn Hazm. Meskipun perlu dibuktikan lebih jauh lagi, konsep tersebut tampaknya terinspirasi dari aliran Mu'tazilah. Menurut Ibn Hazm, *amar ma'ruf nahi munkar* hukumnya wajib dilakukan oleh setiap umat Islam sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Prinsip ini ditekankan betul oleh Ibn Hazm, karena, menurutnya, agama tanpa *amar ma'ruf nahi munkar* praktis tidak ada peran urgensinya yang diusung oleh agama.[54] Ibn Hazm menetapkan prinsip ini berdasarkan Q.S. an-Nisa' [4]: 104, dan Hadits sebagai berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيْدالْخُدْرِي رَضِيَ الله عَنْه قَالَ : سَمِعْتُ رَسُوْلَ الله صلى الله عليه وسلم يَقُوْلُ : مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَم يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِن لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِه وَذَلِك أَضْعَف الْإِيْمَانِ. [رواه مسلم]

[53] *Ibid*., hlm. 23.

[54] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Juz III, hlm. 153.

Tentang persoalan *amar ma'ruf nahi munkar,* dalam *al-Akhlaq wa as-Siyar* Ibn Hazm mengutip pandangan Hasan al-Basri (w. 110 H/ 728 M). Bagi Ibn Hazm, bahwa usaha untuk melakukan dan mendorong kebaikan secara aktif telah mengantisipasi terjadinya kemungkaran, keburukan, atau kejahatan. Ibn Hazm juga sepakat dengan Hasan al-Basri bahwa kebaikan dan keburukan tidak datang dari Allah, sedangkan manusia tinggal menerima apa yang telah ditentukan oleh Allah. Tetapi, manusia sendirilah yang menciptakan tindakan baik dan tindakan jahat. Pandangan ini sejalan dengan prinsip Qadariyah yang diusung oleh Hasan al-Basri.[55]

Hal lain yang menjadi catatan Ibn Hazm adalah tentang metode *amar ma'ruf nahi munkar*. Ibn Hazm mengusulkan suatu jalan tengah bahwa dengan cara menggunakan hati dan ucapan adalah dua hal yang harus didahulukan. Jika memang tidak dapat dilakukan dengan cara-cara bijak, maka dimungkinkan dengan cara-cara kekerasan seperti perang dan sejenisnya. Yang jelas, menurut Ibn Hazm, usaha kita untuk melakukan tindakan yang terbaik itulah prinsip dasar dari konsep *amar ma'ruf*. Artinya, jika sudah menyepelekan agama dan keyakinan, maka bagaimana mungkin dapat melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar.*[56]

Al-Imamah

Ibn Hazm berpendapat bahwa kekhilafahan harus dipimpin oleh seseorang yang berasal dari suku Quraisy, tepatnya suku yang berasal dari keluarga Fahr bin Malik bin an-Nadhr bin Kinanah. Ibn Hazm juga dengan tegas menyatakan tidak sependapat dengan kepemimpinan wanita.[57] Ibn Hazm mengambil pandangan Sayyidina Ali tentang konsep pemimpin dan kepemimpinan. Menurutnya, pemimpin dibentuk atau dipilih untuk merealisasikan keyakinan atau keagamaan masyarakatnya, seperti terlaksananya shalat

---

[55] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz I, hlm. 24. Khususnya *mas'alah* ke-48.

[56] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Juz III, hlm. 162. Lihat juga Ibn Hazm, *Maratib al-Ijma',* hlm. 169.

[57] Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz I, hlm.

lima waktu dan seterusnya. Tetapi, proses realisasi tersebut harus disertai dengan kesepakatan atau keterikatan satu dengan lainnya (*al-uqud*). Maka, dengan begitu rakyat memiliki daya tawar di hadapan pemimpinnya.[58]

Gagasan Ibn Hazm jelas sekali berkorelasi dengan posisi dia pada waktu itu, yang ingin sekali mempertahankan dinasti Bani Umayyah yang mulai rapuh di Andalusia. Terlepas dari kemauan subjektif Ibn Hazm, pemahaman tekstual atas Hadits tentang kepemimpinan dalam Islam harus dipimpin dari suku Quraisy. Tetapi, pandangan yang demikian itu tentunya harus dipahami secara komprehensif, terutama ketika Ibn Hazm berusaha mendeskripsikan gagasan tentang visi suatu kepemimpinan sebagaimana yang dilakukan oleh Sayyidina Ali. Jika hal itu dilakukan, maka siapa yang memimpin sesungguhnya menjadi tidak urgen dalam kacamata Ibn Hazm, karena yang lebih urgen menurutnya adalah visi kepemimpinan yang mengayomi rakyat yang dipimpinnnya.

Bahasa dan Keyakinan

Sebagaimana diketahui, bahasa merupakan salah satu kekuatan analisis yang dikembangkan oleh Ibn Hazm. Gagasan-gagasannya tentang persoalan yang terkait dengan teologi, juga tidak lepas dari konsepsi-konsepsinya yang berangkat dari gagasan literalistik yang ia kembangkan. Salah satu hal yang mencolok dalam mendiskusikan berbagai hal yang terkait dengan akidah ialah, Ibn Hazm justru memulai dari pemahaman sederhana yang diambil dari maksud bahasa tersebut. Metode yang demikian ini idealnya cukup baik, karena konsepsi muncul tidak dari luar bahasa. Sebab, rumusan konsepsi yang dicakup dalam ruang bahasa tersebut telah tersedia secara panjang lebar dan mendalam dalam al-Qur'an. Dalam konteks inilah Zahirisme Ibn hazm muncul dalam diskursus-diskursus tentang keyakinan.

---

[58] *Ibid*., hlm. 45-46.

Salah satu contoh adalah ketika Ibn Hazm menjelaskan tentang konsep takdir atau *al-qadar* dalam bahasa Arab. Ia terlebih dahulu memulainya dengan menjelaskan secara harfiah makna *al-qadar* sebagaimana yang termuat dalam Q.S. al-Qamar [54]: 44. Ibn Hazm menulis:[59]

والقدر في اللغة العربية الترتيب والحد الذى ينتهي إليه الشيء والأمثلة على ذلك قوله تعالى: إن كل شيء خلقناه بقدر. يريد تعالى: برتبة وحد. ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى بحمده أوذمه أو ترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا.

Pandangan atau pola pikir Ibn Hazm ini tidak saja baru, reformatif, dan unik dalam diskursus teologis, sebagaimana dikemukakan oleh Roger Arnaldez,[60] tetapi memberi pengaruh pada upaya pencarian titik temu, baik di antara para teolog maupun antara teolog dengan filsuf, yang sering berselisih pendapat.

Prinsip yang demikian juga berimbas pada kesederhanaan Ibn Hazm dalam merumuskan dan/atau menjelaskan suatu istilah-istilah tertentu dalam diskursus teologis. Ibn Hazm mudah tidak terjebak dalam konsepsi-konsepsi yang justru menelikung, sehingga dapat melahirkan gagasan-gagasan baru yang lebih efektif dan mengena di kalangan pembaca.

Pada akhirnya Ibn Hazm juga mampu menghadirkan suatu gagasan yang mudah dan enak dicerna, meski ada kesan terlalu menyederhakan atau bahkan tidak dalam analisisnya. Kesan tersebut bisa saja muncul di kalangan pembaca, tapi justru itulah keistimewaan Ibn Hazm. Semua itu sejatinya merupakan suatu pola kebahasaan dan sistematika pembahasan atau *al-uslub* yang digunakan oleh Ibn Hazm dalam mengkaji aspek-aspek keyakinan dalam agama Islam.

---

[59] Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Juz III, hlm. 77-78.

[60] Roger Arnaldez, *Grammaire et Theologie Chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris: J. Vrin, 1979), hlm. 36-87.

Di samping itu, Ibn Hazm juga berusaha mengawali setiap kajian tentang keyakinan atau tauhid dengan penggalian linguistik dari al-Qur'an dan Hadits. Ibn Hazm juga selalu menekankan menggali makna-makna internal dalam al-Qur'an dan al-Hadits, bukan semata karena ia seorang tekstualis, tetapi karena dari kedua sumber itulah kekayaan gagasan keyakinan atau teologi dalam Islam berasal.

Di luar al-Qur'an dan Hadits, Ibn Hazm juga selalu menguatkan argumen-argumennya dengan data-data historis, geografis, dan puisi (*syi'ir*). Kekuatan analisis ketiganya benar-benar menjadi ciri khas Ibn Hazm dalam mengembangkan metodologi dan analisis kajian teologisnya. Meskipun dalam konteks geografis tidak banyak ditemukan, tetapi eksistensinya dapat memberi inspirasi bahwa gagasan tidak lahir dari ruang hampa. Hal itu juga mengindikasikan bahwa Zahirisme Ibn Hazm bukanlah satu-satunya konstruksi argumen yang ia kembangkan.

Selain itu, Ibn Hazm juga menegaskan pentingnya pengetahuan rasional atau ilmiah dengan membangun pola argumentasi yang kuat (*istidlal*), serta melakukan komparasi dan eksplorasi historis dalam kajian-kajian teologisnya. Kisi-kisi *episteme* ini sering muncul dalam konstruksi argumentasi yang dibangun oleh Ibn Hazm. Meskipun persoalan yang hendak diselesaikan kadang cukup sederhana, tapi ia selalu mengedepankan pentingnya kekuatan argumen yang diajukan.

Pelajaran berharga dari semua itu adalah, bahwa keyakinan tidak semata diyakini tetapi juga dikuatkan dengan alasan-alasan dan argumentasi yang tidak dapat dibantah apalagi disalahkan. Rasionalitas teologis Ibn Hazm mengalir tanpa berhenti dalam sekat-sekat ideologi pengetahuan apalagi ideologi sosial. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika kemudian Said al-Afghani berkomentar bahwa metode yang digunakan oleh Ibn Hazm untuk merunutkan objek-objek kajian yang dibahas difokuskan pada upaya menguatkan sisi fondasi akidah, agar tetap fokus, baru kemudian diberi penjabaran dalam konteks untuk mengajak, dan

berusaha meruntuhkan pandangan-pandangan dan argumen yang dianggap berseberangan dengannya. Pada saat yang sama Ibn Hazm juga berusaha menolak kesilapan, sembari berupaya menegakkan argumentasi untuk kebenaran yang dianutnya itulah metode yang sesuai dengan norma yang ada (*al-muhakkamah*) dan bahkan saling melengkapi (*al-mutakammilah*).[61]

Kuasa dan Keyakinan

Sebagaimana diketahui secara umum bahwa dalam Islam terdapat berbagai aliran teologis. Aliran ini muncul karena perbedaan pandangan dalam pemahaman tentang berbagai aspek perihal akidah atau keyakinan. Sebagai seorang intelektual, Ibn Hazm juga merekam dan memberi pandangan pribadinya tentang bagaimana pola perbedaan tersebut muncul dan berkembang. Apa yang dikemukakan oleh Ibn Hazm secara garis besar dapat dimasukkan dalam kategori bagaimana relasi kuasa dan keyakinan. Sebab, tidak sedikit perbedaan dalam teologi yang muncul dan berkembang didasarkan atas konflik politik dan kekuasaan.

Konflik politik yang merasuk pada persoalan keyakinan ini digambarkan secara jelas oleh Ibn Hazm dalam pola konflik antara bangsa Arab dan Persia. Konflik ini bahkan sampai pada persoalan *ahl al-bait* yang diusung oleh Syi'i. pada saat yang sama, pemegang kekuasaan dalam Islam juga kadang tidak memuaskan semua pihak sehingga mengakibatkan lahirnya kelompok-kelompok sempalan yang membangkang suatu rezim yang sedang berkuasa. Pola demikian tidak sedikit yang kemudian diperkuat oleh anasir-anasir teologis yang sengaja dirumuskan sedemikian rupa guna mempertahankan eksistensi kelompoknya.[62]

---

[61] Said al-Afghani dalam *Ibn Hazm wa Risalah al-Mufadilah* sebagaimana ditulis oleh Abu Muhammad an-Najdi dalam "Manhaj Ibn Hazm fi Dirasah al-Furuq wa al-Aqaid al-Islamiyyah," dalam *Majallah al-Hikmah,* No. 23. hlm. 28.

[62] Misalnya dideskripsikan oleh Ibn Hazm dalam *al-Fisal,* Juz II, hlm. 273.

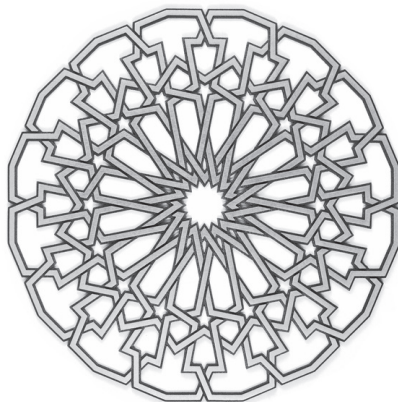
Di luar konflik politik, konflik yang berbasis komunitas juga tidak kalah serunya. Masyarakat tribal, sebagaimaa diidentifikasi oleh Ibn Khaldun, menjadi rentan timbulnya konflik teologis. Mereka pada awalnya tidak bermaksud bermain dalam wilayah teologis karena bagi mereka konsep-konsep teologi monoteistik masih asing, tetapi dorongan dan kristalisasi kelompok justru memanfaatkan pengetahuan yang sedikit dari ajaran-ajaran tentang tauhid itu untuk dijadikan senjata, sebab ajaran-ajaran akidah sangat fundamental posisinya dalam masyarakat pada waktu itu. Ibn Hazm menggambarkan persoalan ini dalam kasus lahirnya kelompok Khawarij dalam Islam. Ibn Hazm menulis:[63]

كانوا أعرابا قرؤا القرأن قبل أنيتفقهوا في السنة الثابتة عن رسول الله ولم يكن فيهم أحد من الفقهاء ولا الصحابة... فهم حاولوا نقل جفاء البادية الى سماحة الإسلام فوقعوا فيما وقع فيه... ولهذا تجدهم يكفر بعضهم بعضا عند أقل نازلة تنزل بهم من دقائق الفتيا وصغارها.

Selain konflik sosial dan politik, faktor lahirnya pemikiran-pemikiran yang *nyeleneh* juga menjadi salah satu alasan lahirnya beragama aliran dalam teologi Islam. Ibn Hazm mengidentifikasi dengan jelas bahwa sebagian umat Islam ada yang berperilaku seperti itu. Pikiran *nyeleneh* jika untuk diri sendiri tidak masalah, tetapi yang jadi masalah ketika pikiran seperti itu justru kemudian digunakan untuk melakukan provokasi dan propaganda, sementara masyarakat yang diprovokasi rata-rata pengetahuan keagamaannya masih sangat terbatas. Kondisi demikian pada akhirnya mengkristal dalam suatu komunitas dan berkembang menjadi kekuatan teologis baru yang kadang sangat radikal atau bahkan sebaliknya sangat kabur identitasnya. Rata-rata yang punya pemikiran *nyeleneh* untuk provokasi ini ialah mereka yang punya pengalaman teologis

63 Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Juz IV, hlm. 237.

yang relatif lebih matang sehingga mampu mengembangkan gagasan provokatifnya demi tujuan tertentu. Salah satu contoh, Abdullah bin Saba, Dawud ibn Qazwan, dan masih banyak lagi lainnya, seperti beberapa intelektual yang berasal dari Persia yang memiliki basis pengalaman Majusi di masyarakatnya.[64]

64 Perihal ini lebih lanjut dapat dibaca dalam Ibn Hazm, *Al-Fisal*, Juz III, hlm. 207.

BAB VI

PENUTUP

Pada bagian akhir buku ini dapat disimpulkan bahwa sosok Ibn Hazm al-Andalusi adalah pribadi memiliki banyak kesan dalam perjalanan hidupnya. Dari sisi intelektualitas, Ibn Hazm adalah ilmuwan yang sangat cerdas, memiliki ingatan yang kuat dan kemampuan menulis secara ensiklopedis dengan tema-tema yang beragam. Pergulatannya dalam dunia politik tidak membuat pemikirannya fanatik, tapi justru semakin memperkaya pengetahuan dan mematangkan emosinya.

Selain itu, secara genealogis Ibn Hazm sebagai seorang keturunan Persia hanya untuk lebih mengokohkan posisi bahwa dirinya memiliki kapabilitas dalam keilmuan dan keagamaan pada waktu itu. Modal ini digunakan Ibn Hazm untuk mengeksplorasi tesis-tesis baru pengetahuan dan pemikiran keagamaan yang perlu direformasi, baik pemikiran maupun tatanan sosial secara lebih komprehensif di tengah realitas semakin mundurnya kekuatan politik dan sosial Islam di Andalusi pada waktu itu. Pengetahuan keagamaan yang dangkal karena sikap pasif (*taqlid*) di masyarakat diyakini Ibn Hazm sebagai faktor utama terjadinya keterpecahan sosial dan politik Islam di Andalusia, yang akhirnya mengakibatkan mundurnya Islam di Andalusia.

Terlepas dari realitas sosial tersebut, Ibn Hazm menawarkan gagasan-gagasan baru dengan paradigma Zahirisme. Paradigma ini merumuskan pola penalaran keagamaan berbasis *nash* yang berkolaborasi dengan peran akal dan kekuatan masyarakat melalui kesepakatan kolektif umat. Ibn Hazm menegaskan pentingnya konsistensi relasi teks (*zahir an-nash*) dan maknanya karena per-

timbangan fungsi dan hakikat bahasa bagi manusia. Relasi tersebut tidak lepas dari konstruksi argumentasi (*ad-dalil* atau *al-burhan*) yang disusun Ibn Hazm, sebuah argumentasi yang sejatinya merupakan *logical argumentation*. Oleh karena itu, Ibn Hazm mengusung penalaran berbasis *an-nash* sekaligus *al-'aql* secara bersamaan. Kombinasi yang saling bergantung dan saling melengkapi di antara keduanya ini menjadi alternatif dialektis sebab pemahaman yang demikian sering dibaca secara terpisah. Akibatnya, dengan kolaborasi tersebut, dalam konteks pembahasan Ibn Hazm kadang dianggap terkesan tidak rasional, tekstualis, dan tidak konsisten. Tetapi, sebenarnya hal itu merupakan kekuatan Ibn Hazm yang pada praktiknya sangat membantu dalam merumuskan apa yang disebut sebagai tekstualitas-rasionalitas Ibn Hazm. Itulah yang disebut al-Jabiri sebagai konsep *al-bayan* yang berbeda dengan gagasan *al-bayan* yang berkembang di belahan timur Islam (Baghdad).

Paradigma yang mengusung relasi tekstualitas-rasionalitas tersebut selalu dijadikan rujukan atau *manhaj an-nazari* dalam berbagai kajian yang ia geluti. Kajian tersebut meliputi filsafat, sejarah, etika, filsafat ilmu, kalam, fikih, dan bahasa. Filsafat Ibn Hazm adalah filsafat dalam arti praksis, yakni seperangkat gagasan yang digunakan sebagai alat dan prinsip dalam bernalar agar sampai pada kebenaran hakiki dan keyakinan hakiki. Sejarah Ibn Hazm adalah sejarah dalam arti kritik dan orisinalitas fakta. Dengan prinsip ini, Ibn Hazm mendokumentasikan secara ensiklopedis peristiwa dan subjek sejarah, baik dalam konteks Andalusi maupun dalam konteks Islam secara umum. Etika Ibn Hazm adalah etika yang berbasis psikologis-religius. Ia mampu menghadirkan pentingnya peran etika dalam pembangunan jati diri manusia secara utuh, baik dalam konteks individu maupun dalam konteks sosial yang berbasis pada penguatan pengetahuan dan keagamaan. Filsafat pengetahuan Ibn Hazm adalah pengetahuan yang tidak bebas nilai. Pengetahuan dengan segala pembagiannya (*'ulum al-awa'il, 'ulum asy-syari'ah,* dan *'ulum ad-dunyawiyyah*) harus diarahkan dan berbasis gradasi seusai dengan kebutuhan peserta didik dan masyarakat dengan menekankan pada pembelajaran yang komprehensif dan memiliki

visi yang jelas, yakni memperkuat basis keagamaan sebagai suatu landasan dan aturan main dalam kehidupan. Kalam Ibn Hazm adalah *jalil al-kalam.* Ia mengusung kalam dalam konteks penguatan basis teologis secara utuh dengan penalaran yang sederhana tetapi tetap merepresentasikan konstruksi logisnya secara jelas. Fikih Ibn Hazm adalah gagasan keagamaan yang menjadi suatu ajaran yang dibangun secara komprehensif, karena di dalamnya terdapat tauhid dan fikih, dengan pola penalaran *bayani-burhani-mantiqi.* Bahasa Ibn Hazm adalah *strating point* bagi keseluruhan pengetahuan yang ia bangun. Gagasan keagamaan tidak lepas dari peran strategis bahasa dalam menuangkan sekaligus menerjemahkan gagasan tersebut. Tetapi, bahasa bukanlah sumber pengetahuan yang melahirkan gagasan. Bahasa memiliki fungsi utamanya yakni mentransfer gagasan. Oleh karena itu, peran logika dan pengetahuan dalam mengeksplorasi dan memosisikan bahasa tetap dipandang urgen.

Paradigma Ibn Hazm di atas tidak selamanya dapat dijalankan secara beriringan. Kadang dalam argumentasi-argumentasinya dalam pemikiran Ibn Hazm muncul inkonsistensi, terutama pada pemahaman terhadap sumber atau *an-nash*. Artinya, meskipun Ibn Hazm seorang Zahiris, tapi gagasan-gagasannya terkesan memaksa untuk keluar dari *zahir an-nash*. Pola yang demikian terutama terdapat dalam konteks kajian kalam Ibn Hazm. Kecenderungan ini tentu bukan monopoli Ibn Hazm. Inkonsistensi seperti itu adalah hal yang biasa, karena tolok ukur yang digunakan bukan suatu rumusan atau tesis tertentu, tapi tolok ukurnya adalah sebuah teks. Itulah permasalahan lain yang muncul dalam ruang epistemologi antara sisi rasionalitas dan tekstualitas dalam perspektif Ibn Hazm. Meskipun demikian, secara umum paparan reflektif Ibn Hazm tidak membenturkan keduanya. Ibn Hazm justru menjadikan *an-naql* dan *al-ʿaql* berada dalam proses dialektika yang menguatkan eksistensi keduanya dalam mewarnai wacana nalar Islam Andalusia.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Ikhsan (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

Abdallah, Fadel I. "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyas) in Matters of Religious Laws." *American Journal of Islamic Society*. Vol. 2, No. 2 (1985).

Abdelillah, Ljamai. *Ibn Hazm et la Polemique Islamo-chretiene dan's l'Histoire de l'Islam*. Leiden: Brill, 2003.

Abdullah, Ali Ridha bin. *Al-Mujalla fi Tahqiq Ahadist al-Muhalla*. Beirut: Dar al-Ma'mun, 1998.

Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. Leiden: E.J. brill, 1996.

_____. "Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of Fitra in the Works of Ibn Hazm." *Al-Qantara*. Vol. 21, No. 2 (2000).

_____. "Ibn Hazm on Homosexuality: A Case-Studies the Zahiri Legal Methodology." *Al-Qantara*. Vol. 24, No. 1 (2003).

al-Afghani, Said. *Nazarat fi al-Lughah 'inda Ibn Hazm al-Andalusi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1969.

Ali, Abdul. "Ibn Hazm as Moralist and Interpreter of Love." *Hamdard Islamicus*. Vol. 18, No. 3 (1995).

Ali, Mohammed Yunus. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorist's Model of Textual Communication*. Curzon: Richmond, 2000.

Almakin. "The Influence of Zahiri Theory on Ibn Hazm's Theology: The Case of his Interpretastion on the Anthopomorphic Text 'The Hand of Allah'." *Medieval Encounters.* Vol. 7, No. 1 (1999).

Arberry, A. J. "Preface and Preliminary Excursus." Ibn Hazm. *The Ring of the Dove* (trans. by A. J. Arberry). London: Luzac & Company, 1953.

Arnaldez, Roger. *Grammaire et Théologie Chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée Musulmane.* Paris: J. Vrin, 1956.

_____. "Ibn Hazm." Bernard Lewis (ed.). T*he Encyclopedia of Islam.* Vol. III. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Bakker, Anton & Ahmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Bekri, Tahar. "The Chapters of Attachment: The Exile of Ibn Hazm." *Literary Review* 41. No. 2 (1998).

Al-Bukhari. *Jami' as-Sahih*. Juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Castro, A. *The Structure of Spanish History*. Princeton: Princeton University Press, 1954.

Chejne, Anwar G. "Ibn Hazm of Cordova on Logic." *Journal of the American Oriental Society. "Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal."* Vol. 104. No. 1 (January 1984).

Coope, Jessica A. "With Heart, Tongue, and Limbs: Ibn Hazm on the Essence of Faith." *Medieval Encounters 6*, No. 1-3 (2000).

Dozy, Reinhart. "'Abd ar-Rahman V and Ibn Hazm." *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain* (trans. by Francis Griffin Stokes). London: Chatto & Windus, 1913.

adz-Dzahabi. *Siyar A'lam an-Nubala'.* Jilid XVIII. Beirut: Dar al-'Ilm, t.t.

Fakhry, Majid. "The Classical Islamic Arguments for the Existence

of God." *The Muslim World*. Vol. 47 (1957).

al-Farabi. *Ihsa' al-'Ulum*. Kairo: Dar wa Maktabah li al-Hilal, 1996.

____. *Kitab al-Huruf.* Beirut: Dar al-Fikr, 1970.

Fiegenboum, J.W. "Ibn Hazm." *Encyclopedia of Britannica*. Versi online. *www.britannica.com/EBchecked/topic/280763/Ibn-Hazm.*

Gibb, H.A.R. "The Golden Age (945-1055)." HAR. Gibb. *Arabic Literature: An Introduction.* London: Oxford University Press, 1926.

Giffen, Lois A. "Ibn Hazm and the Thauq al-Hamāma." Salma Khadra Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Goldziher, Ignaz. *The Zahiris: Their Doctrine and Histories* (trans. Wolfgang Behn). Leiden: Brill, 1971.

Gomez, Emillo Garcia. *Ibn Hazm du Cordoba el Colar de la Polma*. Madrid: Alianza, 2006.

al-Hamd, Ahmad bin Nasr. *Ibn Hazm wa Mauqifuhu min al-Ilahiyah*. Mekkah: Jami'ah Umm al-Qura, 1406 H.

Hauroni, George F. "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought." Pervez Morewedge (ed.). *Islamic Theological Philosophy.* Albany: State University of New York, 1979.

Ibn Hazm, al-Andalusi. *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwal wa al-Nihal.* Kairo: Dar al-Hadits, 2010.

____. *Al-Muhalla*. Mesir: Idarah al-Thabaiyyah al-Munirah, 1976.

____. *Al-Nasikh wa al-Mansukh.* Beirut: Dar al-'Ilmiyyin, 1986.

____. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam.* Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.t.

____. *Maratib al-Ijma fi al-'Ibadah wa al-Mu'amalah wa al-I'tiqadah.* Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1357 H.

____. *Mulkhis fi Ibtal al-Qiyas wa ar-Ra'y wa al-Istihsan wa at-Taqlid wa at-Ta'lil.* Beirut: Dar al-Fikr, 1969.

_____. *An-Nubad fi Ushul al-Fiqh.* Kairo: Maktabah al-Kulliyyat, 1981.

_____. *Al-Ushul wa al-Furu'.* Kairo: Dar an-Nahdah al-'Arabiyah, 1978.

_____. "Haqiqah al-Iman." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*. Jilid II, Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Ar-Radd 'ala al-Hatif min Ba'dhihi." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid II, Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Risalah fi Mudawamah al-Nufus wa Tahdib al-Akhlaq wa al-Zuhd fi al-Rada'il." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid I. Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Risalah fi al-Gina al-Malha am Mubah huwa am Mahzur." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*. Jilid I. Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Risalah fi al-Imamah." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid II. Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Risalah Nuqth al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid I. Juz II. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Risalah fi Maratib al-'Ulum." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid II. Juz IV. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "Tafsir Alfaz Tajri baina al-Mutakallimin fi al-Ushul." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid II. Juz IV. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "At-Talkhis li Wujuh at-Tahlis." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid II. Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

_____. "At-Tauqif 'ala Syari' an-Najat bi Ikhtisar at-Tariq." Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi.* Jilid II. Juz I. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

____. "Thauq al-Hamamah", dalam Ikhsan Abbas (ed.). *Rasail Ibn Hazm al-Andalusi*. Beirut: Dar al-Faris, 2007.

____. *Psikologi Moral untuk Hidup Bijak dan Bahagia* (terj. Zaimul Am). Jakarta: Serambi, 2005.

____. *Untaian Kalung Merpati* (terj. Abad Badruzzaman). Jakarta: Serambi, 2005.

____. *Risalah Cinta* (terj. Ahmad Rofi Ismail). Bandung: Mizan, 2009.

al-Humaidi. *Jadwah al-Muqtabis fi Zikr Wulah al-Andalus*. Kairo: Dar al-Misriyyah, 1966.

Ismail, Mahmud. "Ibn Hazm wa Madrastuhu: Jadal al-Fiqh wa al-Tarikh." *Al-Andalus*. Vol. 1 No. 1 (2011).

al-Jabiri, *Muhammad Abid*. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-'Arabiyyah, 1988.

____. *Takwin al-Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1989.

Al-Jayyusi, Salma Khadra (ed.). *The Legacy of Muslim Spain*. Vol. I. Leiden: E.J. Brill.

Kaelan. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 2002.

Ibn Katsir. *Al-Bidayah wa an-Nihayah*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.

Ibn Khaldun. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-'Ilm, 2006.

al-Khawarizmi. *Mafatih al-'Ulum*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Kung, Hans. *Tracing the Way: The Spiritual Dimensions of the World Religions*. London: Continuum, 2002.

Laylah, Muhammad Abu. "An Introduction of the Life and Work of Ibn Hazm I." *Islamic Quarterly*. Vol 29. No. 2 (1985).

____. *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*. London: TaHa Publishers, 1990.

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. New Jersey: Princeton Univer-

sity Press, 1984.

Ljamai, Abdelillah. *Ibn Hazm et la Polemique Islamo-Chretiene dans l'Histoire de l'Islam*. Leiden: E.J. Brill, 2003.

Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslim, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain.* Boston: Little Brown, 2002.

Montada, Josep Puig, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova." *Studia Islamica*. No. 92 (2001).

An-Najdi, Abu Muhammad. "Manhaj Ibn Hazm fi Dirasah al-Furuq wa al-'Aqa'id Islamiyyah." *Majallah al-Hikmah*. No. 23.

Nykl, A.R. "Ibn Hazm's Treatise on Ethics." *The American Journal on Semitic Language and Literatures.* Vol. 40. No. 1 (October 1923).

O'Callaghan, Joseph F. *The History of Medieval Spain.* Ithaca: Cornel University Press, 1983.

Power, David S. "Reading and Misreading One Another's Scripture: Ibn Hazm's Refutation of Ibn al-Naghrilla al-Yahudi." W.M. Brinner (ed.). *Studies in Islamic and Judaic Traditions.* Atlanta: Scholars Press, 1986.

Pulcini, Theodore & Gary Laderman. *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewis and Christian Scripture.* New York: Scholars Press, 1998.

Rahman, Fazlur. *Filsafat Sadra.* Bandung: Pustaka, 2003.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography.* Leiden: E.J. Brill, 1952.

______. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Islamic Medieval.* Leiden: E.J. Brill, 2007.

Sabra, Adam. "Ibn Hazm's Literalism: Critique of Islamic Legal Theory." *Al-Qantara* 28. No. 2 (2007).

Said, Abdussalam. *Falsafah at-Tarikh 'inda Ibn Hazm al-Andalusi.*

Diakses dari *www.ulum.nl/E89.html.* 15 Agustus 2012.

Said, Edward W. “The Text, the World, the Critic.” *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association.* Vol. 8. No. 2 (1975).

Sha’ilik, Muhammad Abdullah Abu. *Ibn Hazm wa Arauhu fi ‘Ulum al-Qur’an wa at-Tafisr.* Amman: Dar at-Tabsyir, 2002.

Sulaiman, Yasir. *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

As-Suyuthi, Jalaluddin. *Tabaqat al-Lughawiyyin wa an-Nuhat.* Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Asy-Syarqawi, Muhammad bin Abdullah. *Manhaj Naqd al-Nash baina Ibn Hazm wa Ispinoza.* Kairo: Kulliyat Dar al-Ulum, t.t.

Ibn Taimiyyah. *Majmu’ al-Fatawa.* Jilid IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

Tritton, A. S. “Ibn Hazm: The Man and the Thinker.” *Islamic Studies* 3. No. 4 (December 1964).

Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutic: How Sunni Legal Theorists Imagined Revealed Law*. t.tp: New Heaven, 2011.

Waardenburg, Jacques. “Muslim Studies of Other Religions: The Medieval Period.” Geerts Jan van Gelder (ed.). *The Middle East and Europe: Encounter and Exchange*. Amsterdam: Orientation, 1992.

Watt, M. Montgomery. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

____. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, t.t.

Yafut, Salim. *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Magrib wa al-Andalusi*. Casablanca: Dar al-Tsaqafah, 2009.

Az-Za'bi, Anwar Khalid. *Zahiriyyah Ibn Hazm al-Andalusi: Nazzariyyat al-Ma'rifat wa Manahij al-Bahs*. Amman: al-Ma'had al-Malki, 1996.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ibn Hazm Hayatuhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1978.

INDEKS

A

B

C

D

E

F

G

H

I

Filsafat Ibn Hazm

H. Zuhri

Ibn Hazm al-Andalusi dikenal sebagai seorang intelektual yang multitalenta. Para pengkaji menyebut Ibn Hazm sebagai seorang filsuf, sejarawan, teolog, sastrawan, psikolog, dan ahli hukum Islam. Maka, tak heran jika ia juga sering menyebut sebagai seorang ensiklopedis. Ibn Hazm juga dikenal karena pemikirannya yang tekstualis, khususnya ketika berbicara tentang hukum Islam. Selama hidupnya Ibn Hazm telah menghasilkan lebih dari empat ratus judul karya tulis yang variatif. Ia menulis tentang fikih, sejarah, filsafat, etika, kalam, Hadits, tafsir, sastra, dan terutama perbandingan agama.

Terdapat dua kecenderungan umum tentang pembacaan atas konteks pemikiran Ibn Hazm. *Pertama*, dalam konteks *religious studies* karya-karya Ibn Hazm dipandang sebagai bentuk justifikasi Islam yang secara kritis membuat panas telinga para teolog Nasrani, Kristen ataupun Yahudi. Upaya delegitimasi ini bermula dari pembacaan yang mengabaikan konteks *historical studies.* Pada konteks yang terakhir ini Ibn Hazm diposisikan sebagai sejarawan.

Kedua kecenderungan tersebut dalam pembacaan atas pemikiran Ibn Hazm yang kritis merespons masyarakat dan sejarahnya mengesankan Ibn Hazm sebagai sosok intelektual yang berusaha membenarkan di satu sisi dan di sisi lain menyalahkan keyakinan orang lain. Oleh karena itu, buku ini hadir untuk kembali menempatkan pemikiran Ibn Hazm yang reflektif dan lebih memuat makna positif, baik dalam kacamata *religious studies* para intelektual Barat maupun *Islamic studies* para intelektual Muslim.

Penerbit FA Press
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta.
Email: filsafatagama@gmail.com. Telp. (0274) 512156

978-979-8547-83-6